



حاشية خيال الطرون افدى

ط
٢٥٤

حاشیه الجنبالی لطوره و سزا فندس

Süleymaniye Kütüphanesi	
Kisim	Laleli
Yeni Sayı No.	
Eski Sayı No.	2187



٦١٨٧

ط

٢٨١٤

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الواجب الوجود بذاته • المتوحد بذاته في ذاته
 وصفاته • المتفرد باستحالة التبعية والافتقار
 المتقدس عن المناسبات بالاشياء • والصلوة والسلام
 على رسول المبعوث الى كافة الانام • الباقي شرعه
 القويم الى يوم القيام • المؤيد بسواطع الحج وقواطع
 البراهين • وهو الرحمن للعالمين وخاتم الانبياء
 والمرسلين • وعلى اله واصحابه هداة الحق وحماة الشريعة
 بالتيوف والاقلام • الواصلين الى كنوز المعارف
 الالهية بعناية الله العليم • وبعد فيقول العبد
 الفقير • الى الله الغني القدير • محمد حفيد • آية
 الله بلطفه المديد • لما كان علم الكلام اول العلوم
 من كل وجه مرسوم ومعلوم • وكان اسرها موضوعا
 وانفعها غاية • واقومها مسئلة ودليلا وانتهى بها
 فقد صنف فيه مصنفات شريفة • وحققت لطيفة

لطيفة • ومن جملتها كتاب الفاضل النجاشي
 على شرح العقائد المحقق المدقق التفات زاني • يحتوي
 من الحقائق على اسنابا • وينطوي من الدقائق على
 اجلاها لكون لغاية الاجاز • نازل منزلة الالغاز
 لا ينكشف لكل احد معناه • ولا يدرك قبل التامل
 معناه • فاحتاج الى شرح يفصل مباحثه
 ويوضح معانيه • ويحقق مقاصده وقواعده
 ويزيل الحجاب عن وجوه فوائده وفوائده • فمفاتيح
 جود ولاحل دونه • ولكن ليس الجود حيث يصير
 وله شرح لكنها غير شافية للعبد
 فكتبت له شرحا لم يترك مالا يدبر منه وهو ابراهيم
 يحوي ما هو الا اتم والا قوم • ويحكي ما هو الا لزم ويحكي
 ما لا يلزم • ويذكر جلايب ابحار الافكار • ويحكي
 من الخزانة ما حفي تحت الاستار • وتعرضت فيه
 بما اورد من الاعتراضات • واجتنبت في دفعها
 عن ارتكاب التعسفات • سائلا من الله العليم
 العصمة في تقرير المرام • وهو الهادي الى سبيل
 الصواب • وعليه توكلت في كل الباب • ان
 لما اشتهر وتقرر في الافاق على الاتفاق • ان
 الوزير الاعظم الاعلم • والدستور الاضخم الاكرم
 موصوف بالحكم • معروفا بالعلم • مألوف بالكرم
 مستمعد الاحكام • ويصدق حتى نطق الجهول • بالله
 حاجته في السماء • وفي احدى يديه سيف النظام

وفي الاخرى فلم العدل وعدم الاحكام • لقذف
في العدل البرية كلها • فليس له في الحق
عديل • الا انه صاحب النفس القدسية والربانية
الاشية • وابكار الانظار لدى ذمته العالي
كانتها حدسية • فان تفوق الانام وانت منهم
فان المسك بعض دم الغزال • الجامع بين الفوق
والاصول • الفائق في القول والعقول • الرأغب
في خلقته الى اصحاب الكمال • بالاخص الى
سائر الامال • فهذا الذي حملني على ان اشرح ديباجة
شرحى بجواهر اوصافه العالوية • والتوسل
به الى نظرة من انظار عنانياته المتواليات • ثم الرد
اذ انتم صاحكا • علققت بصحكتي رقاب
المال • فانها تغني غما سواها • فانها اعظم غما عداها •
لم يبق جودك في شيا اوله • تركتني اصحب الدنيا
لا امل • ناصر العباد • حافظ البلاد • المجد
الموفق في ترتيب الاسباب • لنظام العالم •
التأصب في فصل الجبال اعلم العدل والامن
والكرم • والى جدير ان بلغتك بالمعنى • وانت
بما املت منك جدير • اللهم ابدعه وابدعه في صدر
الوزارة الكبرى • بتر ايدحتك باتك وقوار الطائفة
الحقية العظيمة • هذا دعا لعامة الخلق •
تقبله الله الحق • ومنه التوفيق •
وهو نعم الرفيق • **قوله** • النخيرة

قوله النخيرة هو بالكلية العالم المتقن على ما في الصحاح **قوله** عالم الله
تعالى بطفه الخفية على علمه العجيب عن عباد المتعدية والمبالغة لان زيادة
احرف نزل على زيادة المعنى غالبا ويمكن ان يكون على اصله الغالب بناء
على ان الشرح الفاضل عبد الله تعالى بنا ليف هذا الشرح الشريف ويجري
الله تعالى بالاجز الخليل في مقابلة العالمات به هذا الاعب رعى اصلها النفا
وعلى الاول الباد صلة عالمه كما هو الظاهر المتبادر ويحتمل ان يكون السبب
او المقابلة على ان يكون منه لطفه للشرح الفاضل فيكون اللطف
كنانية عن تاليف هذا الشرح العجيب لطيف ويكون لطفه بالنسبة الى
الناظرين فيه المستفيدين عنه **قوله** بعد ما يتمن اه كلمة ما مصدرية و
ذكر التتمن للاشارة الى الغرض من ذكر البسملة والى انه يصلح ان يكون
متعلقا للباد فيها والبعدي زمانية على تقدير جميع الوجوه المذكورة
في دفع التعارض بين الحدين الشريطين اما فيما عدا الاخير منها
فظاهرة واما فيه بالنسبة الى مجموع الحمد **قوله** في تعقيب آه انما ذكره
بعد قوله بعد ما يتمن لان الامور الثلاثة في نفس التعقيب سواء
فقد التتمن ولا يعنى ليسل مدخل في ثبوتها وان كان ثابتا في التسمية
بحسب نفس الامور لئلا يتوهم اختصاص تلك الامور بعنوان الحمد لله
لانها ثابتة في تعقيب التسمية بالتعجب مطلقا سواء كان بالحمد لله او بالحمد
او بغيرهما ما قيل من ان التتمن بها غير متصور في حق الملك المتعال
فلو اكتفى بما تقدم يلزم ثبوتها فيه تعالى فلذا ذكره بعده ففيه نظر لانه
بالنسبة الى السنة العباد لان القرآن منزل على لسان العرب فيكون
مقولا على سنةهم فلا يلزم ثبوتها فيه تعالى وقيل انما ذكره بعده لان الامور
الثلاثة غير ثابتة في مجرد القول بالحمد لله تعالى بل في الحمد لله تعالى عقيب التسمية
ولو اكتفى بما تقدم يلزم ثبوتها فيه وهو خلاف الواقع فيه نظر لان الالتزام

ثبوتها في القول بالحمد لله بعد التسمية كما يشهد به كلمة بعد وحاصله
ثبوتها في التعقيب المذكور ولا يذهب عليك ان كلا من هذه الامور
الثلاثة يمكن ان يجعل دليلا فتراينا على لياقة التعقيب المذكور بحال
الشرح الفاضل بان يقال مثلا ان التعقيب المذكور امر لا ينفك بحال
الشرح الفاضل لانه امر فيه اقتداء بأسلوب الكلام المجيد وكل امر هذا
هو لا ينفك بحاله فلذا عقب التسمية بالتحميد وقس عليه غيره من الدلائل
المذكورين اما الثالث في فظاها واما الثالث فلانه لازم اعم مطلقا
يترب على التعقيب المذكور وعلى غيره نعم لا يمكن الاستدلال به على التعقيب
المذكور اذا قرر القياس خلفيا ويمكن ايضا ان يجعل المدعى متعددا
وسندك على كل ما يناسبه لان قوله تعقيب التسمية بالتحميد يتضمن
امورا ثلثة ذكر البسملة مطلقا وذكرها قبل الحمد لانه بل فصل **فصل**
واجمع بينهما مطلق الاول للاول والثاني والثالث لثالث
وبؤيده ما نقل عنه من قوله اي بحسب الذكر الذي يتضمن التعقيب وهذا
التوجيه بالنظر الى ما عد الثالث في من وجوه دفع التعارض او بالنظر الى
ان هذا الذكر المضمن اعم من التعقيب المذكور مطلقا اذ يجوز فيه
التقديم والفصل فيتم الثالث ايضا فلا يرد ما قيل من ان الامتثال
على تقدير الوجه الثاني من وجوه دفع التعارض انما هو في التعقيب لا
ذكرها مطلقا ولا يخفى عليك ان الظاهر ان كلا من الدليلين **الاو**
يعتم على من الدعوى بخلاف الثالث فلذلك اقوه عنهما **قوله** بل وقع
عليه الاجماع ان اريد به اجتماع اكثر المحققين فالمراد بما وقع عليه
الاجماع هو ان يان الحمد بعد التسمية لا الاكتفاء بها وان اريد به الاجتماع
الحقيقي فالمراد به انه اذا قصد الحمد صراحة بذكر بعد التسمية لا قبلها فلما
ان بعض المؤلفين لم يصرحه في صدر كتابهم فكيف وقع عليه الاجتماع

الاجماع والمراد من الحمد في الحقيقة هو اظها رصفة الكمال وهو يتحقق في
التسمية فلا يلزم عدم الامتثال على تقدير تصريح التسمية فقط بل وقع
ذلك عن النبي عليه السلام في بعض كتبه على ما روى من نقاة المحدثين
ولا يخفى عليك وجه الشر في كلا المعنيين **قوله** وما يتوهم اه دفع لما يمكن
ايراده من انه العمل بهما غير ممكن بناء على تعارضهما فكيف يوجد
الامتثال فيه ووجه توهم التعارض حمل الابتداء في احد بينين الشرطين
على الابتداء الحقيقي الذي ليس له زمان يجري فيه التقسيم وحل البابين
على الملازمة وحمل الملازمة فيهما على معنى المقارنة والمصاحبة اي مجموع
هذه الامور الثلاثة اذ لو اتفق شئ منها ليدفع التعارض قطعاً على ما
هو المستفاد من الوجوه المذكورة في دفعه فمن اقتصره على الاول فكان
من القاصرين **قوله** على العرف الممند وهو الذكر قبل الشروع في المقصود
سواء كان القبيل لذات او بالواسطة لان هذا المعنى امر ممند يمكن **الا**
فيه بامور متعددة ولا يخفى عليك ان هذا المعنى ظاهر في خروج الحمد
كالشسمية عن المقصود **قوله** او يحل صدقهما على الحقيقي آه الظاهر ان الحقيقي
في البسملة والاضا في الحمد وانما اطلق الكلام لاشارة الى ان التعارض
يندفع في نفسه بهذا الحمل مطلقا سواء كان الحقيقي في البسملة والاضا في
الحمد او كان بالعكس مع قطع النظر عن الاجماع وغيره والظاهر ان
المراد بالحقيقي هو ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه فيوجد بالنظر الى جميع اجزائه
البسملة فلا يرد ان الابتداء الحقيقي في البسملة غير ممكن لانه انما يكون
في اول اجزائها على ان الشروع في جزاء الشئ بعد شروعه في ذلك
الشئ والظاهر ان هذا الوجه يتحمل على ان يكون الحمد من الكتاب
فتدبر ولا يخفى عليك انه يستفاد من كلامه دفع التعارض بوجوه
اخر احدهما حمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث

الحمد لله على العرفي وثانيتها عكس ذلك وثالثتها حمل احدهما وهو الابد
في حديث البسملة على العرفي والآخر على الاضافي ورابعها عكس
وخامسها حملها على الاضافي **قوله** كما هو المشهور راي المعلوم
عند المحققين لا المشهور المقابل للحق والظاهر انه مربوط بكل الوجهين
لا مقصور على الثاني وهذا من قبيل قول النبي عليه السلام اول ما خلق الله
روحي واول ما خلق الله العرش لان الاول محمول على الحقيقي وان
على الاضافي وما قيل في دفع التعارض من حمل احدهما على ما بالجنان
والآخر على ما باللسان او الكناية او حمل احدهما مطلقا على ما باللسان
والآخر على ما بالكناية او حملها على ما بالجنان بناء على ان الذين يقدر
على احضار شئيين معا فلا يخفى عليك كمال بعده وضعفه وقيل
وقيل في دفعه ان البداية بمعنى التقديم قال في المغرب بزيادة الشئ اذا
قدم ومن آيتين ان الاستحالة في تقديم شئيين او اشتداد على امر
واحد فيجوز ان يكون البداية في الحديثين الشريفين بهذا المعنى
فلا حاجة الى ما تكلفوا في دفعه وفيه نظر اذ يجوز ان يكون تفسير البداية
بالقديم كما في المغرب تفسيره بالاعتماد او مبتدأ على ان المتبادر من
التقديم هو التقديم بالذات ولا شك ان تقديم الشئ على الشئ بالذات
ينافي بتقديم الآخر عليه بالذات نعم لو حمل عليه البداية في الحديثين
على طريق المجاز وعظم من التقديم بالذات وبالمواسطة ليدفع التعارض
قطعا ولكن اين هذا من ذاك وفيه شئ فندبر اعلم ان البادئ في الحديثين
الشريفيين على اعتبار هذه الوجوه تجعل لغير الاستعانة والملازمة المذكورة
والا فيضيق كل منهما كما لا يخفى وان كلمة كل في كل منهما للكثرة لا للاحاطة
الافراد او لها على تقدير اعتبار الاستثناء العقلي والاعتماد التسلسل
او الدور في كل من البسملة والحمد لله وايضا يلزم الدور بينهما لان كلا

لا كلا منهما امر ذو بال ايضا فلا يمكن العمل بكل من الحديثين الشريفين
فلما اشار اليه المحتش المحقق ايضا كان احسن واولى من تركها **قوله**
ولكن انه يجعل البادئ خطاب على الافراد بناء على الاهتمام لكل من جدول
التحقيق في المقام ودفع التعارض بين الحديثين الشريفين قيل
حمل بادئ البسملة على الاستعانة لا ليقبح حسن التاديب لانه يقتضي جعل
اسم القدالة والآلة لا يكون مقصودة بذاتها وحمل بادئ الحمد لله عليها
ليقتضي خروجها عن الكتاب وهو مناف للعرف واقول ان كل منهما اذا
اخذ من حيث انه يتوقف حصول المطلوب عليه ولا يرى اثره الا به مع
النظر عن الحاشية الآتية فلا يلزم ذلك بل يحصل به التعظيم وايضا يجوز ان
يخرج من المقصود الاصل في الكتاب لا من نفسه ويؤده جعل كل من
البسملة والحمد لله في الحديثين الشريفين مقابلا لمرادى بل لا يقتضي
بظاهرة خروجها عنه ولا يخفى عليك ان كثير من مسائل الفن يجعل
من المقدمات باعتبار توقف المسائل الاخر عليها فيجوز ان يجعل
الحمد لله من الكتاب بحسب ذاته وخارجا عنه من حيث انه يستعان به
ولا يتم ان الاستعانة تقتضي الآلية اذ يجوز ان يستعان في حصول
الشئ بغير الآلة كالجزء كما اذا قصد شخص رفع الشئ الثقيل عن الارض
يستعين فيه عن شخص آخر **قوله** ولا شك انه وجه ذلك ان معنى حديث
البسملة اذا قصدت الشروع في امر ذي بال فكن او لا مستعينا بالتمسمة
وكمن شاعرا فيه ثانيا وبهذا معنى حديث الحمد لله الاستعانة تحصل بذكرها
وتبقى بعده الى ان الشروع فيه فتجتمعان فيه فلا يرد ما قيل من انه لا
يفيد الا عدم تنا في الاستعانتين والكلام ليس فيه بل في الابداد
مستعينا بالبسملة وهو ينا في الابداد مستعينا بالحمد لله لانه
يوجد في زمان التلفظ بها ولا يمكن التلفظ بالحمد لله فيه اعلم ان

الغرض من نفي الشك اما اثبات الجزم او اثبات احد الامرين من
الجزم والظن وهذا الكلام مبني على ان ذلك الشيء لا يتم به العلة
والا فلا يتصور الاستعانة باخر مع الاستعانة بذلك الشيء اذ يلزم
ح توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال
قوله اوله للملازمة كلمة او لمنع اجمع فقط كما كانت له فيما سبق ويستفاد
منه وجه آخر لدفع التعارض وهو حمل احدهما على الاستعانة والاخر
على الملازمة اذ لا يجب من حمل احدهما على الاستعانة او الملازمة حمل الآخر
على الاستعانة او الملازمة غاية ما في الباب حسن ذلك لا امر التوافق
والنظر بين ذلك حصصهما بالذکر **قوله** ولا يخفى انه يعني ان الملازمة تجب
على معنيين احدهما هو المقارنة والمصاحبة وهو المتبادر عند الاطلاق
والآخر هو الاتصال وهو المراد ههنا واحاصل ان بقاء الملازمة نوعان
احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بهما كما في مررت بزيد
فان هذه الباء للاتصال والاصاق وثانيهما الباء التي تدخل على
المفعول المنتصب بنفس الفعل وهذه الباء للمباشرة والمقارنة كما في
امسكت بزيد الاصل امسكت زيدا فاذا خلوا عليه الباء لتقدير ان امسكت
ايامه لمباشرة منك بخلاف امسكت زيدا فانه لا يفيد المباشرة كذا قاله
الشيخ المحقق السبوطي في شرحه لا يفيد فلا يرد ما قيل من ان كون الملازمة
التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث انتهى فاذا كانت الباء
للملازمة بمعنى الاتصال يكون ان وقوع الابتداء ان ذكر المحمد لانه
فرض كونه جزء من الكتاب فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في
هذا الا انه ملازم اي متصل وملاصق بالمحمدية وهو ظاهر وايضا
عليه ملازم اي متصل بالبسملة لان الحمدية متصلة بها بمعنى انها
ذكرت عقبها بلا فصل بينهما لشيء قبله من ان يكون ذلك الابتداء متصل

متصلا بالبسملة قال ان ان وقوعهما واحد غيرنا ولا يخفى عليك
ان بقاء الحمدية لو حملت على الملازمة بمعنى المقارنة وباد بالبسملة على
الملازمة بمعنى الاتصال بلا فصل ليدفع التعارض ايضا وهذا القول
من قبيل عطف العلة على المعلول كما في عطف قوله ولا شك و
يمكن ان يكون الغرض منه دفع ما يمكن ايراد من ان منشأ تواتر
التعارض حمل الباء على الملازمة فكيف يفتح الدفع بالحمل عليها وحاصل
اجواب حملها على الملازمة بمعنى الاتصال لا بمعنى المصاحبة والمنشأ
ليس الا لا حيز والمراد من نفي انحقاد اثبات البداية اما حقيقة
او ادعاء **قوله** على وجه الجزئية لانه اذا لم يكن احدهما جزءا لا يكون ان
الابتداء ان التلبس بهما بل يلزم الفصل باحدهما كذا نقل عنه
يرد عليه ان هذه اجواب انما يتم فيما اذا كان المشروع فيه من جنس
المفرد واما اذا كان من غيره كالشرب والاكل فلا نعم يمكن دفع
التعارض مطلقا اذا حمل الملازمة على الاتصال الا ان اعم من الحقيقة
والادعائي ولكن لا حاجة ح الى جعل احدهما جزءا **قوله**
وبذكره انه يحتل العطف على بالشيء او على وجه الجزئية كما نقل عنه
ويؤيد الاول اعادة الباء والثاني قرب المعطوف عليه **قوله** فيكون
يعني عفا والآن يلزم كون البسملة جزءا ايضا وهو خلاف المفروض
وايضا ان ان الابتداء ان التلخيص بهمة الحمدية ولا يتصور التلخيص
في هذا الآن لشيء من اجزاء البسملة وهو ظاهر واعلم ان هذين
الاجوابين مبنيان على تقدير تسليم كون الابتداء مطلقا حقيقيا
بالنسبة الى اول الكتاب فلا يرد ههنا مثل ما اورد في اجواب
بالاستعانة من ان الابتداء ملتبس بالشمسية بنا في الابتداء ملتبس
بالحمدية لان الابتداء ملتبس بها انما يكون اذا تلفظ بالبسملة فمثل

في هذا المقام لانه من مزالق الاقدام **قوله** الظاهر ان الباداه
يعني انها للتعدية اي لجعل صيغة التفعّل متعدية بواسطة حرف
الجر كما في مررت بزيد فالجار والمجرور ظرف لغو متعلق بمبتدأ محذوف
كونها للملكية بمعنى المصاحبة لانها ح ظرف مستقر حال من ضمير
وصيغة التفعّل لازمة فظهر وجه التقابل بينهما فلا يرد ما قيل من
ان الباداه لما جعلت للملابسة ينبغي ان تكون للملابسة سواء جعلت
صلة للتوحد او لم تجعل ولا يحسن ان يجعل كونها للملابسة فيما لكونها
صلة انتهى نعم اذا جعلت للملابسة وعثمت من المقارنته والاتصال
لم يقع المقابلة ولكن لا يتبين المرام حق التبيين فلذا سلك لما
سلكه لانه واضح واسع ووجه الترجيح على التوجيه الثاني انه غير محتاج
الى ما احتج اليه فيه من التكلف من وجهين وانه لا يحتاج فيه الى تقييد
المتعلق بخلاف التوجيه الثاني في على ما عرفت فافعاله على التوجيه الاول
يحتمل ان يكون الباداه بمعنى في كما في دخلت بالمسجد وادخلت بالبيت
بيان حاصل المعنى ونقول يحتمل ان تكون صلة الحمد او السبب فعلى
الاول يكون مدحها محمودا به وعلى الثاني في محمودا عليه ويحتمل ان
ان تكون للسبب بالنظر الى التوحد فالمعنى عدم شراكة الغير في ذاته
بسبب جلالاتها وفي صفاته بسبب كما لها من حيث القدم والعموم
الشمول ويحتمل ان يكون المعنى عدم شراكة الغير في العلم بكنهه بسبب
جلال ما هيته وكما لصفاته لانه من صفاته القديمة العلم وهو متعلق
لكل ما يصلح لان يكون متعلقا له يعني يحيطه بخلاف علم غيره وفيه
اشارة الى ان الاطلاع بكنهه تعالى ممتنع كما ذهب اليه حجة الاسلام
وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة او ممكن غيره واقع كما ذهب اليه
كثير من المحققين كما ان في الاول اشارة الى الرد على حدة المعترلة

المعترلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذات الممكنات مشاركة
في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والادوار كاللوازمية وغير
قوله يقال توحد برأيه نقل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال والعدم
مدخل الغير بثبوت الوحدة في الراي بل مجرد الاستقلال وان امكن
اعتبارهما هنا ايضا انتهى الاول اشارة الى سلب كون التفعّل
للتكليف المحمول على الكمال والثاني الى سلبه للصبر وادعاء صانع من الغير
لان كل منهما وان امكن في نفسه لكن اراد اهل اللسان منه مجرد
الاستقلال اي عدم شراكة الغير **قوله** لمعنى التوحد يعني ان الظاهر
ان يكون اضافته لجلال الى الذات لا مية لانها تكون على الاصل ويحمل
ان يكون من قبيل اضافته الصفة الى الموصوف ويراد بجلال الذات
الذات الجليّة بناء على ان اجلال بمعنى الجليل وتبنيها من اول الامر
على ان الذات لا تكون بدون اجلال كما في حصول الصورة في تعريف العلم
بانه حصول صورة الشيء في العقل فان الحصول فيه بمعنى الحاصل
وامناضته من قبيل اضافته الصفة الى الموصوف فيها على ان الصورة
لا تكون بدون الحصول نقل عنه وعلى هذا المعنى الثاني في فيه رد على حدة
المعترلة حيث قالوا ذات الواجب وذات الممكنات مشاركة في
تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والادوار انتهى فيمكن ترجيح
المعنى الثاني في لقنمه لهذه المغالطة اللازمة والظاهر ان المراد بالذات
هو الماهية لا ما صدق عليه الماهية من الفرد والايضاح التقييد بالتوحد
لان كل فرد واحد ومنفرد بذاته الشخصية على ان المراد منه هو الرد
بالنظر الى الظاهر المبني من الكلام لا القطع وانجزم به من كل وجه
فلا يرد ما قيل من ان هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات هو الماهية
اما لو كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها

فلا ولا يرد ايضا ما قبل من ان هذا ليس نصا في الامتياز بالذات والمالية
حتى يكون ردة عليهم لاحتمال ملاحظة الحيثية والتقدير المتوحد بالذات
اجليته من حيث انها ذات جليته فيرجع معناه الى معنى الاحتمال
الاول انتهى اعلم انه للوحدة معينين احدهما عدم الانقسام وثانيه
الكثرة وثانيهما عدم النظر يقال اوجد الله فلانا اي جعله بلا نظير وتسمية
المحتش الفاضل على كلا الوجهين للاضافة انما هو بالنسبة الى المعنى الثاني
لانه يشهدا بخلاف المعنى الاول فانه انما يقع بالنسبة الى التوجيه الثاني
لها لان الظاهر ان اجمال عبارة عن الصفات السلبية وهي منقسمة بخلاف
الذات اجليته لثبته ذاته تعالى عن الانقسام وايضا فيه ردة عليهم كجب
المطابقة بخلاف الحمل على المعنى الاول فان الرد فيه عليهم انما هو بالالتزام
لانهم اذا قالوا ببحث رتبة ذات الواجب وذات الممكنات في تمام
فيلزمهم الحكم بانقسام ذاته تعالى لان تمام ما هيته الممكنات منقسم
قطعا مع انهم لا يثبتون لذاته تعالى انفق ما لا حيل ولا انتفاء اللازم
اللازم بل على انتفاء الملزوم وهو المشاركة المذكورة فلا يرد عليه ان
الرد يحصل بحمل الوحدة على عدم الانقسام فالتخصيص بالوحدة بمعنى عدم
النظر ليس له وجه ومعنى عدم الشك في اجمال ذاته ان الغير لا يتصف
بموضوع جلال ذاته فلا يرد عليه ان صفة كل موصوف لا يتصف بها
غيره والا يلزم قيام المعنى الواحد بالشخص مجلد مختلفين بالذات في
ان واحد وهو محال **قوله** صيغة التفعّل اه اي حين كون الباء
للملأية اعلم ان صيغة التفعّل تحي المعان منها الصيغة بوجه بصنع و
اي في تفعّل لمطوعة فعل كوكسرتة فتكسرت وقد تستعمل للصيغة
بدون الصنع كالتحريك كوكسرتة الطين ومنها التكلف كوكسرتة
محالان في وحدة ذات الواجب فذلك احتيج في الاول الى التجريد

التجريد عن الصنع كما اشار اليه المحتش الفاضل بقوله بدونه صنع وفي
الثاني الى الحمل مجازا على معنى الكمال في صفة الوحدة لان الفعل الذي
يحصل بالكلفة والمنفعة يكون على وجه الكمال ويلزمه الكمال كما اشار
اليه المحتش الفاضل ايضا بقوله يحل على الكمال في مفهومه اي مفهوم التكلف
وفيه شيء فيقدر لمناسبة بينهما اذ كل محال لا يحصل الا بالتكلف وعلى
تقدير الحمل على الكمال يحل ان يجعل الباء للسببية انتهى ولما كانت
الوحدة في صورة الملكية على كلا التوجيهين صفة ذاته تعالى وكان
يثربها التوجيه الثاني في صورة الصلة في كونها صفة ذاته تعالى
وكان يعلم بالمقاييس جريان المعنيين المذكورين في صورة الملكية
في صورة كون الباء للصلة على تقدير التوجيه الثاني فيها احواله
الى المقاييس فتركه فلا يرد ما قيل من ان معنى الاضافة اذا كانت
الذات اجليته يحتاج الى ما ذكره ايضا فلا وجه لتخصيص التفرع بالملأية
انتهى والظاهر ان المحتش الفاضل انما ترك احتمال كون التفعّل مستقلا
مبنيًا منه الى رعاية نكتة عجيبه وهي اظهر ما خفي وترك ما ظهر لانه احتمال
صحيح بل تردود ولا كلفة وثبت مل الاحتمالين في الباء والاخيه
فلا يرد عليه ما قيل والعجب من الخيال لم يحل التفعّل على معنى الاستفعل
مع انه صحيح هنا بل تكلف انتهى نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف
ولذا لم يعبه ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه
خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فان قلت اذا كان
كذلك فينبغي ان يقدم التكلف بناء على ان الاصل مقدم على الفروع
بالطبع بل ينبغي ان يقتصر عليه قلنا لا غلب استعمال صيغة التفعّل
استعمالها في معنى الصيغة على ما ذكره الشيخ الرضوي في شرحه على
الشافعية ولا ينافي فيه كونه فرعًا وكون معنى التكلف اصلا اذ ربما

يكون بعض المعاني الحقيقية متروكا كما دأبنا فضلا عن الفلحة واثار
 الى وجه عدم الاقتصار فيما نقل عنه بقوله وانما فالبه آه لان حقيقته
 كونها بدون القنع ليست بمحققه في اسل التكلف لانه يكون القنع
 دالما والغرض مما نقل عنه دفع ما ينوهم من ان الصبرورة ليست
 بمعنى التقل حقيقة عند رباب اللغة فيبغى ان يقتصر على التكلف
 ووجه الفرعية ان الفعل الذي يحصل بالكلفة والمشقة بل هو صير
 الفاعل من حال الى حال وانتقاله منها اليها فاستعمل صيغة التكلف
 في الصبرورة المطلقة ولما استحال في الواجب الانتقال من حال الى
 لان التغير من امارات حدوث اثار الى التجريد عنه بقوله بدون
 صنع فصيغة التقل للتكلف استعملت اولا في الصبرورة المطلقة
 ثم استعملت ثانيا في الصبرورة بدون القنع فلا يرد ما قيل من ان
 كونه المعنى الاول من فروع التكلف محل كثر ولا يرد ايضا ما قيل
 من ان الصبرورة تستلزم الانتقال الموجب لحدوث فكيف يتبع اقل
 ههنا ونقل عنه على قوله ومنه التكون والتولد ومنه التخرج ايضا فان
 اريد بالصبرورة مطلق الكون فالامر ظاهر وان اريد الكون بطريق
 الانتقال فلا يرد من التجريد عن معنى الانتقال في حقة كما لا يستحال
 عليه كما انتهى ما نقل عنه **قوله** اي صار حجرا بلا عمل ودخل من الغير
 الظاهر انه اراد من العبد العبد يعني غير الله تعالى ويؤيده قوله
 ومنه التكون والتولد اي الحصول من غير اب ولا ام كما في بعض
 الحيوانات فيفتح التمثيل به قطعا لان المقصود بقوله بدون صنع
 نفى نفس صنع مطلقا فلا حاجة الى ما قيل من ان كون معنى التقل
 للصبرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير لاهظة فيه لان
 عدم القنع لازم فيه كيف وحجرا الطين يصنع من الله تعالى انتهى

عن التقييد بعدم الصنع فتدبر

بل يفتح التمثيل به على ما عرفت انما من ان المقصود نفى نفس الصنع
 لا نفى لاهظة كيف يوههم ثبوت نفس الصنع اذ لا يلزم من نفى لاهظة
 نفى لاهظة هو ظاهر **قوله** بمعنى التوحيد تفريع على كلا المعنيين فيه
 لف ونشر مرتب لان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية ناظر الى
 معنى الصبرورة كما ان قوله الاتصاف بالوحدة الكاملة ناظر الى
 معنى التكلف **قوله** مع ما لبس جلال الذات لم يتعرض ههنا لغير
 الذات الجليلة اذ لا سداد للملازمة تقتضي المغايرة بين الملازمة
 به والمتصف بالوحدة الذاتية او الكاملة نفس الذات الجليلة وانما
 نفى التداولا الصفة للابرة الى ان التباير الاعتباري يكفي في
 ثبوت الملازمة والمتصف بالوحدة الذاتية او الكاملة من حيث انه
 متصف بهما غير الذات الجليلة من حيث انها جليلة واهم
 بحث وهو ان الباء اذا جعلت للصلة وكان جلال الذات بمعنى
 الذات الجليلة ينتفي التداول ايضا لان الظرفية تقتضي المغايرة ايضا
 بين الظرفية والمظروف والمتوحد نفس الذات الجليلة فان قلت
 الظرف في الحقيقة للتوحد وعدم الشراكة لانفس المتوحد قلنا الامر كذلك
 في صورة الملازمة لان الملازمة في الحقيقة هو الاتصاف بهما لانفس
 المتصف بهما فما الفرق بينهما وما الوجه في التعرض في الاول وعدم
 التعرض في الثاني اللهم الا ان يقال انه اشربا لا قول اي التعرض الى
 نفس الصفة ويعلم منه الصفة في صورة الملازمة بالمقايضة وبالاشارة
 اي عدم التعرض الى عدم الملازمة ويعلم منه ايضا بطريق المقايضة
 عدم الملازمة في صورة الصفة ويؤيده الثاني غير من احتمال كون الانفس
 لامية فمائل والظاهر انه اكتفى بالتصرف في صيغة التوحيد عن التصرف
 في صيغة التقدس ويصح فيه ايضا كونه بمعنى الاستفعال قوله الاول

وجه التباين اشارة الى منع عدم الملازمة
 وانتفاء التداول الظرفية والملازمة
 في الحقيقة للتوحد والاتصاف والتباين
 يقتضي في كل الصور ثبات بين
 الظرف والمظروف وبين الملازمة
 والملازمة

آه واما يجوز ان يكون وجه الاولوية هو التسليم عن التكلف
 في الاضافة ولو كانت على احد الاحتمالين في هذه الاحتمال اذ
 يجوز كونه الاضافة من قبيل اضافة الجوز الى الكل ومن قبيل اضافة
 الصفة الى الموصوف وعلى كلا التقديرين يحصل التكنة المذكورة
 على ما سبق في ان شاء الله تعالى ولم يلتفت في الاولوية الى ما ذكرنا
 نظر الى اعتبار ترجيح جانب المعنى على جانب اللفظ كما انه لم يلتفت
 فيها الى ترتيب مرجع التسمية على الاحتمال الثاني نظر الى ذلك **قوله**
 ليفيد ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء عليهم
 الصلوة والسلام اعلم ان السطوع انما بمعنى الارتفاع والظهور
 والارتفاع بمقوثة مقام المدح وعلى كلا التقديرين اضافة السطوع
 انما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف او اضافة الجوز الى الكل
 انما لفظية باعتبار كون الحج مرتفعا عليها او ظاهرا منها او
 بمعنى اذ لم يقصد تعقيل العامل بالمفعول بطريق الاضافة
 وان اضافة السطوع على التقدير الثاني انما للاستغراق او للتجسّد
 او العهد الخارجي على ان يكون المراد به هو القرآن العظيم لانه ابر
 معجزات النبي عليه السلام واطراف الحج للاستغراق لان الجمع المضاعف
 من الغايات العموم واطراف الآية في كلام المحققين الفاضل
 الساطع مع الرعاية الى التوافق بينهما في احتمال الاستغراق
 فعلى تقدير كونه الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
 وعلى تقدير كونها للاستغراق يفيد الكلام اعظمية جميع آيات
 نبينا عليه السلام من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى ح المولى
 بجميع حجج طاعة او بجميع الحجج طاعة من بين جميع حججه فلا
 يوجد حجة ساطعة في نبي اصلا والا يلزم عدم صدق قول

هذا متعلق بالاضافة لان الاول لا
 يحتاج الى اعانة المقام

قول الشيخ المحقق اذ لا يكون الحجة الواحدة بالشخص ظاهرة في
 النبيين والظاهر ان يكون جميع حجج نبينا عليه السلام ساطعة
 ولا بصفة مجرد واحتمال ان يكون بعض حججه عليه السلام غير ساطعة
 المقام خطأ في كفي فيه الظن فلا يرد ما يمكن ان يقال من ان
 جميع الحجج الساطعة في نبينا فقط لا يلزم منه ان يكون جميع آيات
 نبينا عليه السلام ساطعة حتى يفيد الكلام اعظمية جميع آياته
 من آيات سائر الانبياء وعلى تقدير كون الاضافة للجنس
 يفيد الكلام ايضا اعظمية جنس آياته نبينا عليه السلام من آيات
 سائر الانبياء وبناء على ان الحجة المستفاد من معونة مقام الحج
 او من لام المولى معتبره هنا اذ حصل المعنى هو المولى لا غير الجنس
 ساطع جميع حججه تعالى ولا يخفى عليك انه يلزم من انحصار الجنس
 في امر انحصار كل فرد من افراده في ذلك الامر اذ لو وجد فرد
 اذاده من غير ذلك الامر فوجد احسن ضمن الفرد فيلزم خلاف
 المفروض فانحصار جنس الساطع في نبينا عليه السلام يستلزم انحصار
 جميع الحجج الساطعة فيه عليه السلام فينقل ان كل حجة من حججه عليه السلام
 ساطعة يفيد الكلام بطريق الاستغراق اعظمية جميع آياته عليه السلام
 من آيات سائر الانبياء عليهم السلام وعلى تقدير كون الاضافة
 للعهد الخارجي فالظاهر اذ لا معجزة اقوى من القرآن العظيم
 ولا مساوية له وكفى هذا القدر في بيان زيادة سنن مرتبة عليه السلام
 على سائر الانبياء عليهم السلام وان لم يفيد الكلام ساطع جميع آيات
 نبينا عليه السلام لان المقصود منها ليس الا بيان افضلية نبينا
 عليه السلام من جميع الانبياء فلا حاجة الى ما ارتكبه المحقق قول
 احمد مع انما ارتكبه لا يفيد سطوع كل واحد من آيات نبينا عليه السلام

اي حين ثبوت جميع الحجج الساطعة
 في نبينا عليه السلام فقط

لانه اعتبر جميعها في واحد انفسيد الكلام اعظمية المجموع من حيث
هو مجموع ولا يفيد اعظمية كل فرد لان حكم الكل ربما يكون مغايرة
الحكم الجزاء وعلى تقدير الامتياز اللفظية يفيد الكلام ايضا بدون
اعتبار احصاء الاعظمية اذ معنى الكلام ح المؤيد بمر ترفع على جميع حجج
تعا او باظهر من جميعها وهو ظاهر ويظهر لك مما ذكرنا اندفاع
ما قيل من انه على تقدير ان يكون التضمير لك افادته ان اية نيت
عليه السلام اعظم من ايات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في
العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا بمثال هذه البراهين
في السطوع والظهور انما غير مشعة انتهى ويظهر لك ايضا فساد
ما قيل من انه اذا حمل اضافة الساطع على الاستغراق يكون الاحتمال
الاول راجعا في المال الى الاحتمال الاخيرة لانه لا يفيد الاعظمية بخلاف
جعلها للاستغراق على تقدير كون التضمير متد على ما عرفت سابقا
وما ينبغي ان يعلم ههنا ان الحجة في المعنى اما بمعنى المؤيد والدال
فتكون بمعنى المشتق وهو قد يضاف الى معموله بقصد تعلق العامل
بالعمول فيكون اضافة لفظية وقد يضاف اليه بدونه ذلك القصدي
اضافة معنوية كذا نقله الفاضل غصام الدين عن بعض المحققين
في حاشيته على مشرح الجامي فان اريد باضافة الحجج الى ضميره تعا الاشارة
المعنوية فالمعنى الدوال المتعلقة به تعا من حيث انها متوفرة من
من طرف تعا فقط لان المؤثر الحقيقي في جميع الاشياء هو الله تعا
ومخلوقة له تعا خلقها في ايادي انبيائه لتدل على دعوتهم من امر
النبوته فمع لا غبار في قوله المؤيد بساطع حججه تعا بل فيه اشارة
الى ذلك التعلق اللازم عليها وان اريد بها الاضافة اللفظية
فالمعنى الدوال عليه تعا اي على امر من امور مثل وجوده ووحدة

ووحدة والوحيته ونحوها ويراد بالدلالة اي الدلالة بالواسطة فيشير
قوله المؤيد بساطع حججه الى فائدة معنوية وهي ان الحجج تدل اولا على
ما يدعيه الانبياء عليهم السلام وثانيا على حقيقة تعا اي على صفاته النبوتية
والفعلية والسببية لانها تدل على الانبياء اي على صدقهم فيما
يدعونه وهم يدعون على كونهم تعا والدال على ما يدل على الشئ والدال
ذلك الشئ فهذا الاعتبار اصنف الحجج الى ضميره تعا اضافة لفظية
وبما ذكرنا سقط ما قاله الفاضل كسبي من ان رجوع ضمير الحجج الى
الله تعا بعيد في اللفظ ركيك في المعنى لان اضافة المشتق
وما في معناه انما هي باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى حينئذ
المؤيد كحج الله تعا اي الدوال على الوحيته والحق انه عليه السلام مؤيد
بالحج الدالة على نبوته انتهى على ان الحجة هي الدليل وهو مفرد وعند
الاصوليين والدليل المفرد يدل على امور مثلا الشقاق القر
يدل على وجوده تعا كونه امرا حادثا والامرا حادث لا يدرك من
محدث موجب بالذات ويدل ايضا على دعوى النبي عليه السلام لا
امر خارج للعادة موافق لدعوى النبي بهذا الاعتبار يوضح الاشارة
ايضا ويظهر صحت قوله وعدم ركاكة معناه جدا قوله ويجوز ان نقل
عنه فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على طوع جميع حججه عليه السلام وانما لم نقل
على ظاهره لكونه عن هذه الفائدة اجليلة مع ان التخصيص في الصدر
والتهديم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستنبطه الذوق
التيقن انتهى وجه الحلو عنها ان المعنى ح المؤيد بساطع من بين
جميع حججه عليه السلام وهو لا يفيد تلك الفائدة بل يفيد ان بعضها
بل اكثرها غير ساطع ولا يحصل به زيادة منج وفضلته على سائر
الانبياء عليهم السلام لانهم مؤيدون بساطع من بين حججهم

لان الظاهر ان حججهم البينة متفاوتة في الدلالات على النتائج
 ووجه الاستنباط ان الصدر اى المؤيد باطاع من بين جميع
 حججه عليه السلام يفيد تخصيص التأييد باطاع ولو كان ذلك
 التخصيص ذكرها والآخرة اى جميع المضاف باضافة الاستغراق
 يفيد انه عليه السلام مؤيد بكل حجة من حججه سواء كانت ساطعة
 او غير ساطعة لان كل حجة صادقة مؤيدة ودالة البينة والآ
 لم تكن حجة صادقة فليس هذا الا التناقض في الظاهر ومنها
 بحث من وجوه اما اولها ان السطوع اى بمعنى الارتفاع او الظهور
 الا تم كما في سنة بقاء وكل منهما امر نسبي يقتضي المنسبين المرتفع
 والرفع عليه الاظهر والظاهر فاذا جعل اضافة التا طع الى حجة
 عليه السلام بمعنى حجة التا طعة فالظاهر المتبادر في هذا المقام
 كون ارتفاعها واظهاريتها بالنسبة الى آيات سائر الانبياء
 عليهم السلام يفيد الكلام في هذا المقام اعظم آيات نبينا عليه السلام
 عن آيات سائر الانبياء عليهم السلام مع ان المستفاد من كلام
 المحشى الفاضل ان الكلام لا يفيد ذلك اذا جعل التضمين لمحمد
 صلى الله عليه وسلم واما ثانيا فلانه اذا جعل اضافة التا طع
 لا عهد بخارجي على ان يكون للقرآن العظيم قبله ارتفاعا وظهرية
 بالنسبة الى سائر حججه عليه السلام ولا يلزم منه عدم ارتفاع سائر
 حججه ولا عدم اظهريتها بالنسبة الى آيات سائر الانبياء عليهم السلام
 فيجوز ان يكون المعنى بمعونة المقام المؤيد باطاع حجة التا طعة
 على حجج سائر الانبياء عليهم السلام يفيد الكلام ولو بمعونة المقام
 لها من الفائدتين واما ثالثها فلان المتبادر من المؤيد باطاع
 مؤيداته عليه السلام هو المؤيد باكمل التأييد باطاع حجة عليه السلام

اى اعظم آية نبينا عليه السلام عن آيات
 سائر الانبياء عليهم السلام وكون
 جميع حججه عليه السلام ساطعة

السلام فيكون كل تأييد من تأييدات سائر حججه عليه السلام مفضل
 عليه فلا يرى تناقضا فيه اصلا فحين استنباط الذوق التام
 بل يفيد الكلام ح ايضا لها من الفائدتين فتأمل واما ينبغي ان
 يعلم منها انه يجوز ان يكون المؤيد باطاع لا بالبا على ان يكون
 باطاع حجة عليه السلام فاعلامه فالتايد فيه يكون زائدة رتبة
 التحسين اللفظي والتاكيد كما في كفى بالله فيكون المراد بالسطوع
 هو القرآن العظيم فالعرض هو المدح والتفضيل ببقائه بغيره
 عليه السلام الى يوم القيام وايضا يمكن ان يكون فيه اشارة
 الى بقاء نظمته وكونه سالما عن التبدل والتغير وهذا المعنى في
 مثل هذا المقام وانه كان خلاف المشهور لكنه حق ايضا لطيف
 جدا واعلم ان الاحتمالات الجارية في اضافة التا طع الى الحجج و
 في ضمها وان كون اضافة الحجج للاستغراق كلها جارية في قوله
 وواضح بتمامه ولا يخفى عليك ان عطفه على ساطع حجة يكون
 تاسيسا اذا حمل التا طع على معنى الارتفاع وتاكيدا اذا حمل على
 معنى الاظهار ويكون تاكيدا على كلا المعنيين لو كفى فيه اعادة العلم
 من الاول بطريق الالتزام لان ارتفاع حجة على حجة يستلزم
 كونها واصح وظاهرة منها ويحتمل ان يكون المراد بالحجج الساطعة
 غير القرآن العظيم وبالبينات الواضحة هو القرآن العظيم فيكون
 الوصف مستلحا على الترتيب فيه ومثله الى ان القرآن العظيم اعظم
 المعجزات كثيرة لا معجزة واحدة وبديل عليه قوله تعالى وان كنتم في
 ريب مما نزلنا على عبدنا فانوا بسورة من مثله **قوله** فاطع حجة
 متعلق بالجواز كما يؤيده الفاء لا متعلق به وبالاول جميعا والافانها
 هو الواو **قوله** من قبيل خلاف ثياب بغيره يذكر القبيل الى ان ساطع
 حجة محتاج الى مثل التاويل المذكور فيه وهو انهم حذفوا الكلمة ثياب
 من قولهم ثياب اخلاق حتى صار اخلاقا كانه اسم خبر صفة فلما

فقدوا تخصيصها لكونها صالحة للثبوت وغيرها مثل خاتم في
كونه صالحا للفضة وغيرها اذ انا ما الى الجنس الذي تخصص به كما
اضافوا خاتما الى فضة فليس اضافتها الى ثياب من حيث انها صفة
لها بل من حيث انها جنس مبهم اضيفت الى ثياب للتخصيص فعلى
هذا القياس ساطع حجة قبل لا يخفى انه خطأ في التعبير والاول
ان يقول من قبل جود قطيعة انتهى لان المقام مقام المرح
فالمناسب له هو الجيد اللطيف لا الردى وانما قال الاول لان الذن
من ذكره هو التائب مع قطع النظر عن المناسبة من كل الوجوه له هذه
الافاد قبل منسوبة على انقطاع كلمة بعد عن الاضافة الى ما بعد ما
وقيل هي لتسهيل كما في قوله تعالى اعبد ربك فان العباد حق و
النظر مستحق بالامر المستفاد من المقام المعنى بما بعد ما فانا
فالمعنى واحضر بعد الخطبة ما سياتي والاول للاستيناف او لعطف
الافشائه مثله او من غير على نحو قوله تعالى وبشر الذين آمنوا
وقيل هي في جواب النظر حيث نزل منزلة الشرط كما في قولهم زحيت
لقبته فأكرمه وما ذكرناه كك من النقول يظهر لك ان قوله اما و
اما لمنع الجمع فقط او لالتفصال الحقيقي اذا قبله كلامه بقيد بغيره وهو
قولن على ما هو المشهور قوله اما على توهم اما الظاهر انه توهمها في
نظم الكلام ويحتمل ان يكون انتم مما فيه وفي التقدير قوله او على تقدير
صرح الشيخ الرضوي وعصام الدين بان تقدير اما في نظم الكلام مشروط
بكونه ما بعد الفاد منها او امرا وما قبلها منصوبا نحو قوله تعالى وربك
تكبر وتعض المحققين كالسيد السند وغيره لم يلتفتوا الى هذا الظاهر
ولم يعتمدوا على من بينهما فكلام المحقق الفاضل اما مبني على ما هو المختار
عند السيد السند او على ان يقال ان النصب المحكي كفي في الشرط الاجتز
وان المعنى جهنا وبعد فاعلم ان مبني على علم الشرع والاحكام و
يعلم من هذا وجه تقديم التوهم على التقدير ولا بعد ان يستفاد

ان يستفاد من التقديم الاشارة الى ان صحة التقدير مبينة
على قول السيد الشريف وغيره او على التزام كفاية النصب المحكي
في وجود الشرط الاجتز وكل منهما يظن ضعفه قبل الفرق بين التوهم
والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة التوهم بان اما بذكره في
نظم الكلام لان كثره اما ادركها في نظرها وان كان هذا الحكم كاذبا و
التقدير حكم العقل باهيا مقدرة ومرادة في المعنى وهي كالمسفوظة
انتهى وقيل اي حكم القوة الوهمية لا الطرف المرجوح المقابل للنظر
حتى يقال ان افعال العقل واما بقية الطرف الرابع والآخر لم يزم ترجيح
المرجوح وترجيح احد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولا يحتاج
الى ان يجاب بان جاز عند المتكلمين انتهى اقول لا يخفى على المتأملين
ان حكم العقل والبداهة ولو بوساطة الاوامر حكما لا بل بالظن
بسبب كثرة ادراكهم اياها في نظائرها بعد التكلم بمثل بعد بان
اما بذكره قبله لا يتصور في شأنهم لان ذلك اذا ستم يزم حملهم
في مثل هذا التركيب القليل المتصل على كمال الغفلة والنسيان فيه
وكيف يكون حالهم وشأنهم في الامور الكثيرة البعيدة عنهم بحسب وحي
الازمان واخفى ان التوهم ههنا مقابل للظن بناء على انهم كانوا
يجرون التوهم بحسب التحقيق احبب طائفتهم في حق الواجب كما ان الفقهاء
ينزلون الشبهة منزلة اليقين احبب طائفتهم ويظهر لك من هذا التقدير
وجه تقديم التوهم على التقدير ولكن ان يكون وجه التقديم انه لو اخذ
فاما يزم ايها ما كون قوله بطريق لغويض الواو اه متعلقا به او
تقدم الكثير على القليل فكل خبر مناسب لذلك قدمه على التقدير ولا
يبعد ان يقال المشهور ان السلسلة من الحذف اولى فلذا قدم عليه
والنص ان التقدير مبني على صحة الامر المذكور ان تم تم التقدير والا
فلا هذا اذا جعلت كلمة على انه بنا عليه واما اذا جعلت بمعنى مع
لتسليم خلاف ما قبله نظر الى تسليم عدم المناسبة بين الواو واما و

والزوم المناسبة بين المعوض والمعووض عنه فهو محتاج الى التزائم صحة
اجتماع الواو مع اما بخلاف التوابع لانه ليس فيه الواو عوضا عن اما
وليس فيه شبهة في صحة اجتماع الواو مع اما لانها فيه ليست بمحققة
في الواقع حتى يلزم الاجتماع فيه ويظهر لك مما في رنا انه لو قال على تقدير
ان يكون كلمة على بنائيه او على تقديرها في نظم الكلام اما بناء على ان لا يمنع
في تعويض الواو عنها بعد الحذف او بناء على انه لا يمنع في اجتماع الواو
اذا كان او لا ولا يخفى عليك انه لا يمكن ان يكون بنائيه متعلقة بقوله
بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف فتدبر قوله بطريق تعويض
الواو عنها بعد الحذف اي بعد الحذف عن الذكر كما في تعويض التنوين
في حينئذ عن الجملة بعد حذفها اذا أصله حين اذ كان في جوار على
قول عن الباء المحذوفة او عن حركتها ولا يخفى عليك ان ظاهر كلام
شعر الزوم العوض بعد الحذف وهو غير مستقيم لجواز الاكتفاء عنها
بابقاء ما يدل عليها من كلمة فاء اجزائية لا يقال ان كلام مبتنى على الواو
موجودة ههنا فالمعنى او على تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض
الواو عنها بعد الحذف على تقدير كون الواو موجودة فيه لانا نقول
يجوز الاكتفاء عن اما بذكر الفاء واما الواو فزائدة لمجرد التخييل و
التاكيد اللهم الا ان يقال ان الظاهر على تقدير كون الواو موجودة
ان تكون عوضا عن اما المحذوفة والكلام مبتنى على الظاهر وايضا شعر
لزوم كونه الفاء لاما المقدرة وهو ايضا غير مستقيم لجواز ان يكون للواو
القائمة مقامها ويمكن دفعه باعتبار منع اجمع فقط او قيد على ما
المشهور واعلم ان هذا الكلام على ما هو الظاهر جواب عن الكلام في
السند الاخص بان يقال ان تقديرها ما ههنا غير صحيح لانه يستلزم
ان يكون حاصل الكلام واما بعد وهو غير صحيح وذلك غير محتاج الى
اجواب اذ يكفي ههنا ان يقال انه كلام على السند الاخص وهو غير
مستبعد اذ لا يلزم من ابطاله ابطال المنع اللهم الا ان يقال ان هذا جواب

اي لزوم عوض الواو عن اما
بعد حذفها

هذا الجواب اما مبتنى على التنزل عنه او على كون ذلك دخلا في ذات
السند مع قطع النظر عن وصف السندية وحاصل اجواب الاول
بني الاستلزام وحاصل اجواب الثاني نفى عدم الصحة يعني لو كان
سلما ان تقديرها ليس بنكث الطريق بل بطريق ابقاء الواو على حالها
بعد حذف اما عن الذكر على ان يكون اصل وبعد واما بعد ولكن
لا نسلم انه غير صحيح كيف وقد وقع هكذا في كلام السكاكي وهو الموثوق
به في التركيب العربية وغيره فلو لم يصح لما وقع في كلامه وما ذكرنا
سقط ما قاله الفاضل سبحانه زاده ولكن يدعيه لخصوصية المقام
مدخلا في صحة هذا التركيب فعبارة المفتاح في مقام ضبط الاجمال
بعد التفصيل وبوجه قوله خلاصته فيكون قوله واما بعد بمنزلة
قوله بالجملة فيصح اجمع بينهما وبين الواو وفائدتها ناكبة مضمون الكلام
واما هذا المقام لمقام الاقتضاب او فصل الخطاب فلا يصح اجمع بينهما
وبين الواو ههنا لان كل منهما يقتضي الانقطاع عما قبله نعم يصح
اذا جعلت الواو ههنا زائدة ذكرت لتحسين الكلام اللهم الا
يقال انه ليس من الاقتضاب المحض بل من الاقتضاب القوي
من التخصيص فيجوز ههنا اذا لم يمنع بكيفية راجحة من الصحة فتدبر قوله
القواعد جمع فاعده وهي الاساس اشارة الى ان المراد منها هو
المعنى اللغوي لها لا الى ان اضافة الاساس الى القواعد ببيانها
على ان يكون قوله واساس العقائد الاسلامية اشارة الى توجيه
آخر وعلى ان يكون المراد من قول الشرح المدقق هو علم التوجيه والصفحة
هو الملكة لا نفس المسائل الكلامية لانه غاية خلاف الظاهر من عبارة المحشي
الفاضل وايضا ان الملكة انما تحصل من تكرار التصديقات المتعلقة
بالملكي فكيف تكون موقوفة عليها لتلك السائل بل الامر بالعكس
ومن هذا التقدير يظهر لك فيج ما قاله بعض الشراح وحسنه المحشي الفاضل
محمد الباغي من كونه اضافة القواعد الى العقائد ببيانها وكون المراد

يعلم التوحيد عبارة عن الملكة القهريه الا ان يراد ملكة الاستنباط عن
ادلتها او الاستحضار ويراد بكونها اساس قواعد عقائد الاسلام
كونها اساسا لبقائها فتدبر لقلعتيها ويمكن ان يبقى القاعدة
على المعنى المصطلح ويراد بذلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد
منها في استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام
اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد
وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فتأمل انتهى اعلم ان القاعدة
والضابطه والاصل والتفان كلهما الفاظ مترادفة ومعناها
الاصطلاح القضية الكلية الموجبة المحلية التي يستنبط منها احكام
جزئيات موضوعها مطلقا سواء كان ذلك الاستنباط بطريق
النظر وهو اذا كانت الاحكام نظرية او بطريق التبيين وهو اذا كانت
بدهيية خفيفة كالقضية الكلية التي احكام جزئيات موضوعها
بدهيية جليلة لم تكن موسومة بالقاعدة عندهم كقولنا كل كل اعظم
من جزئه ومن هذا التقدير ظهر لك ان المتبادر الظاهر من اضافته
القواعد الاصطلاحية التي ارادت بها مسائل الاصول الى
العقائد الاسلامية ان تكون قواعدها من حيث استنباط النفس
العقائد الاسلامية منها فيلزم ان تكون العقائد عبارة عن مسائل
الفقه بل عن القضايا الشخصية التي تنطبق عليها مسائل الاصول
فلو اريدت تلك العقائد الاسلامية الاحكام الشرعية الاصلية الشرعية
جميعا يلزم خلاف الظاهر المتبادر من وجهين ولو اريد بها الاحكام
الشرعية الاصلية فقط يلزم خلاف الظاهر المتبادر من وجهين فاعلم
الحاشي الفاضل ان اشار اليه بالمكان والتأمل ولا شك في ثبوت
الترقي في هذه القرينة على اعتبار هذا المعنى فيها ايضا فلعل وجه التأمل
هو الاشارة اليها ايضا فيكون المسائل الاصولية مما لا بد منها
في الاستنباط الاحكام مطلقا ممنوع كيف وهو خلاف ما صرح به

ما صرح به في كتب الاصول انتهى اقول تمسائل الكلام تشتعل في
مثل النظر في معرفة الله واجب شرعا بدليل قوله تعالى انظر الى
آثار رحمة الله واستنباط هذه المسئلة منه يتوقف على مسئلة الامر
المطلق بغير الوجوب وهي من مسائل الاصول فلعل وجه التأمل
اشارته الى رد هذا الامر الذي من شأنه ان يتوهم وقيل لعل
وجه التأمل هو ان توقف على الاصول من حيث الاستنباط لا من حيث
الاعتداد وانما التوقف من حيث الاعتداد على الكتاب والسنة
انتهى اقول لا شك ان الاعتداد يتوقف على الاستفاضة من الكتاب
والسنة وتلك الاستفاضة تتوقف على مسائل الاصول فهو يتوقف
عليها فغاية ما في الباب هو التوقف بالواسطة والمتبادر من
عبارة الحاشية انما هو التوقف بالواسطة فلعل وجه التأمل الاشارة
الى رد ذلك الامر وايضا يحتمل ان يكون وجه التأمل الاشارة
الى وجه تخصيص كلامه في الحاشية بالكتاب والسنة مع ان بعض
الاحكام الشرعية يستنبط من الاجماع والقياس ايضا لان الادلة
الشرعية عندهم اربعة وذلك الوجه ان القياس مظهر لانه
الدليل لما حصل دليل لغوي لا مثبت لذلك الفروع واطلاق الدليل
عليه باعتبار انه مظهر له فيكون مجازا والاجماع لا بد له من مستند
من الكتاب والسنة فيرجع الى احدهما ويحتمل ان يكون وجه
التأمل الاشارة الى الدقة في الكلام من حيث ان ضمير ذاته ان
كان للكلام فيكون حاصل المعنى ان اعتداد الكلام متوقف على
الاصول والاصول متوقف على نفس الكلام فيكون لازم منه ان
اعتداد الكلام متوقف على نفس الكلام ويظهر منه انه دفع لزوم الدور
ويكون قوله فهو يتوقف على الاصل اه مشير الى دفع الدور ولا يلزم
من توقف الاعتداد على نفس الكلام كون معتقدات الحكماء
مستنداتها لان الواسطة غير مستحقة في معتقداتهم وان كان

للأصول فيكون حاصل المعنى ان اعتداد الكلام متوقف
 على نفس الاصول ونفس الاصول متوقف على الكلام وهذا هو
 اعم بحسب المفهوم من ان يكون على ذات الكلام او على اعتداده
 فلم يكن قوله فهو متوقف اه بحسب المفهوم مبين لدفع الدو
 وان كان مبيناً له بالنظر الى ما هو المتبادر منه والى ما هو الواقع
 من كون توقف الاصول على الكلام توقفاً على ذات الكلام
 صريح في شرح المواقف انه ما لم يثبت وجود صانع فادر مكلف
 يرسل لا يرسل منزل للكتاب لم يتصور علم التفسير ولا تعلم
 الحديث ولا علم الفقه ولا علم الاصول فكلمها متوقفة على ذات
 الكلام انتهى ويحتمل ان يكون وجه التامل الاشارة الى ان هذا
 القول يدفع ايضا ما يتوهم بالضمائم مقدمة ثالثة في الخارج لنا
 واهي ان الكلام يتوقف على العقائد الاسلامية لكونها جزء
 منه على ما هو المختار الى المقدمة مبين المذكورين احدهما ان الا
 الاصول يتوقف عليها العقائد الاسلامية والاخر ان الكلام
 يتوقف عليه الاصول من لزوم الدور من وجوه الاول ان العقائد
 الاسلامية متوقفة على الاصول والاصول يتوقف على الكلام
 والكلام يتوقف على العقائد الاسلامية فالعقائد الاسلامية
 متوقفة على العقائد الاسلامية والثاني ان الكلام يتوقف
 على العقائد الاسلامية واهي يتوقف على الاصول واهي متوقف
 على الكلام فالكلام يتوقف على الكلام والثالث ان الاصول
 متوقف على الكلام وهو يتوقف على العقائد الاسلامية فالاصول
 متوقف على العقائد الاسلامية وقد كانت العقائد الاسلامية
 متوقفة على الاصول ولا يخفى عليك ان هذه الصور تحرى ايضا
 على تقدير ان يكون المراد بالقول بعد هو الكتاب والسنة ويظهر
 لك تمام زنا تصور ما قاله المحشي الفاضل سحقي زاده هو وجوه و

بيان لما في قوله ما يتوهم

من وجوه ويحتمل ان يكون وجه التامل الاشارة الى ان المراد
 من قولنا مطلقاً نقيم الاحكام من الاصلية والفرعية والغرض
 منه مجرد الاشارة الى ان الاصول لا بد منها في استنباط مطلق
 الاحكام لا الى انها مرادة في كلام الشارح المبدئى على اعتبار كونه
 العقائد عبارة عن الاصول وانها غير مرادة على تقدير ان يكون المراد
 عبارة عن الكتاب والسنة لان المراد من العقائد كل ما
 المعنيين هو الاحكام الاصلية للالزام فوات حسن مقابلة العا
 العقائد بعلم الشريعة وصرحتها عن المتبادر منها لان المتبادر
 منها هي الاحكام الشرعية الفرعية والاحكام الشرعية مطلقاً
 فلا يلزم علينا بحثين ما يقتضيه في حاشيتنا الاخر وتظهر لك من
 هذا الوجه ضعف ما قاله المحرر الفاضل عبد الرحمن الكودى وحمل
 ما قاله في الاحكام في هذه الصورة وتخصيصها في الصورة المذكورة
 في اصل الحاشية نقل عنه وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد
 بوجوب الصلوة وقواعد مسائل الاصول واساس تلك
 المسائل الكلام وفيه فوات مقابلة العقائد بعلم الشريعة ثم تخصيص
 عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادر منها
 انتهى قال بعض الشارحين واهيها وجه ثالث وهو ان يراد
 بالعقائد الاحكام العملية وان كان خلاف المتعارف فان المقصود
 منها وان كان هو العمل الا انه لا يتصور بدو الاعتقاد فخر يراد
 بالقواعد الاركان الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس
 فلا يراد الدور انتهى فان كان غرض المحشي الفاضل رد اعليه فهذا
 الفاضل قد اعترف ان المتبادر من العقائد هو المسائل الكلامية
 فقط فلا يلقى الاعتراض عليه بقوله مع انها المتبادر منها ولا يخفى
 عليك ان هذا التوجيه لا يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه في توجيه المحشي
 الفاضل لدفع الدور وايضاً ان في هذا التوجيه ترقياً للمدح حيث

اي العقائد والتعبير عنها
 بالاحكام لا بكتلة

بين فيه ان الكلام اساس بناس علم الشرايع وفيه استشارة الى
تكملة اطلاق العقائد على علم الشرايع وان وجد فيه قوات تلك
المفاهيم وان كان غرضه رد اعلى غيره فليعلم حاله منه ايضا **الاساس**
واساس العقائد الاسلاميه هو الكتاب والسنة الظاهر ان الاسلام
في العقائد لا يستغرق بالنظر الى عقائده بنيتا عليه الصلوة والسلام
لان عقائدهم سائر الانبياء عليه السلام لم يكن مستفادة من الكتاب
المستزل على بنيتا عليه السلام ولا من سنته عليه السلام بل من كتبهم وسنتهم
وكانت معتد بها ايضا ولا بد من التخصيص ايضا بالذين وصل
الى سمعهم صيت الشريعة لان عقائدهم لم يصل الى سمعهم صيت
الشريعة لكن وقع في شامق اجمل وان ثبت وجود الصانع
ووحده بالمصنوعات ونظامها معتد بها ايضا لان الله تعالى
لا يكلف نفسا الا وسعها والظاهر ان عقائدهم المقتضية
من الكتاب والسنة حكما ومعتقداتهما فطعا وان لم تبلغ الى
درجات عقائد المحققين فلا بد من تعميم الاستفادة من حقيقتها
والحكمية لان العقائد يجب ان اعلم ان العقائد منها ما لم يتوقف
على الشرع الا من حيث الاعتماد كوجود الصانع ووجوبه وعلمه
وقدرته ونحوها لان العقل كاف في اثباتها بالادلة العقلية
ولكن لا بد من ان تستفاد من الشرع ايضا لانها اذا لم تستفد
منه كانت بمنزلة معتقدات الفلكلغة في لا عبرة بها ومنها
ما يتوقف على الشرع كوجود الجنة والنار والصراط والميزان و
نحوها فعني قوله يجب ان تستفاد من الشرع مطلقا سواء كان
من شأنها ان تستفاد من العقل او لم يكن ولا يخفى عليك
ان قوله من الشرع يشير الى ان المراد بقوله اساس العقائد
الاسلامية هو الكتاب والسنة اساسية المجموع للمجموع **قوله** وهما
يتوقفان على المسائل الكلامية يعني ان ثبوتها يتوقف على كونها

على كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا وغالما ومشكلا ومرسلا
ليرسل ونحوها وكلها من مسائل الكلام والمراد جنس المسائل الكلامية
لا كل واحدة واحدة منها والا يلزم الدور في السمعية من مسائل
الكلام فتدبر **قوله** ففي هذه القرينة يعني في نفس هذه القرينة مع
النظر عن الخارج عنها كادات المحصر ولا شك ان هذا المعنى هو
المبادر للظاهر من هذه العبارة فلا بد ما قاله المحشي الفاضل
قول احمد ولا يحتاج الى ما ذكره المحشي المحقق السلوكي في دفعه من
ان الاعتراض انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف مقدما
على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك
انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين
انتهى واقول ان المعارض ان رالى هذا الجواب فيما نقل
عنه ولا يخفى عليك ان المقام مقام مدح علم الكلام فالتكسب
له اعتبار القصر بالنسبة الى كل من القرينتين ولا ينافيه تقدم
العطف على الخبر فيجوز ان يكون تقدير الكلام كل واحد من
البنين والاساس هو علمه وايضا لا ينافيه وجود الترتيب في الثانية
فقط بالنظر الى مجرد ذاتها وبحصل بهذا الاعتبار زيادة مدح العلم
فلا يخار على ما نقل عنه اهنا وهو قوله لان القاعدة في اللغة
الاساس فيكون المعنى اساس اساس عقائد الاسلام وهو
لا يشمل غير الكلام انتهى وتقل عنه فان قلت اولان العقائد
من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء
اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس اساس اساس
والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها
اساس له فالتكسب اساس اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية

نشم الكتاب مثل الاولى قلت اولا احصر المذكور ممنوع وان
سلم فالعقائد بحسب اعتدادها متوقفة على الكتاب المتوقف
على العقائد بحسب ذاته وثابتا المتبادر من اساس الشيء
هو ان اساس بالذات وان سلم فاساس الفن ما يتوقف
هو عليه لا بغض مسائله واهل علم فاساس الكتاب هو ذات العقائد
والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون
لا اساسها من حيث هو اساس فليتأمل انتهى اقول السؤال
الاول اما معارضة على القرينة الثانية لانها مدلتها بالدليل الذي
اظهره المحشي الفاضل او نقض اجمالي له ليشهد استلزام خصوص
الف من جوه الاول كونه العقائد اساسا لنفسها والثاني
اكون الكتاب اساسا لنفسه والثالث كون الكلام اساسا
تقرير الاول ان العقائد جزء الكلام وجزء الكلام اساس له بالعقائد
اساس له والكلام اساس الكتاب والكتاب اساس العقائد
فالعقائد اساس العقائد وتقرير الثاني ان الكتاب اساس العقائد
والعقائد اساس الكلام والكلام اساس الكتاب فالكتاب اساس
الكتاب وتقرير الثالث ان الكتاب اساس الكلام والكتاب اساس
العقائد والعقائد اساس الكلام والكلام اساس الكلام ولما كان
كل منها متوقفا على كون العقائد جزء من الكلام اسارا اليه بقوله
ان العقائد من الكلام ولما كان كل منها متوقفا ايضا على ان المقيدة
الاجنبية صادقة بهننا اسارا اليه ايضا بقوله وكون الكلام اه ولما
امكن ان يقال بهننا انه يجوز ان يكون اساسية الكلام للكتاب
باختبار جزء غير العقائد من مبادئها او من مباحث النظر والدليل
فلا يلزم من مجموع كون العقائد جزء الكلام وكون الكلام اساس
الكتاب وكون الكتاب اساس العقائد كونه الشيء اساسا
اسارا الى دفعه بقوله اذ لا يتوقف آه واجواب عنه بمنع احصر المذكور

المذكور اما مبني على سندان الكتاب يجوز ان يكون متوقفا على
الكلام باعتبار مباحث النظر والدليل فقط لان ثبوت الكتاب
يتوقف على ثبوتها وهو يتوقف على دليله وهو يتوقف على
مباحث الدليل او مبني على سندان الكتاب يجوز ان يكون متوقفا
على الكلام باعتبار مبادئ العقائد فقط او باعتبار مجموعها او مبني
على سندان يجوز ان يثبت الكتاب باعتبار مجموع مباحث الكلام او
مبني على سندان يجوز ان يثبت الكتاب بكمال اغياره بسبب كمال
بلاغته ولما كان كل من الاول والثاني والثالث فاسدا في نفسه لا
ان ثبوت الكتاب يتوقف على كونه على موجود او قادرا ومتكلما
وكونها وكافة الرابع غير دافع للنفى المذكور بل مجرد احصر المذكور
وكان الخامس منافيا لما في اصل الحاشية وغير مثبت في الحقيقة
كونه كتاب الله تعالى كونه كلام غير مبني وغير مافع في الحقيقة
لتوقف ثبوتها على وجوده وقدرته وكونها باذني التسليم
واجاب عنه ببيان مغايرة حمة التوقف فخالصه لتوقف
اعتداد العقائد على الكتاب وتوقف ذات الكتاب على ذات
العقائد فاللازم منه توقف اعتداد العقائد على ذات العقائد
ولا استحالة فيه ولا يكفي عليك ان اصل الحاشية دفع هذا السؤال
فلا وجه لبراده ودفعه بما فيه ثانيا والسؤال الثاني معارضة
على قوله بخلاف الثانية لان دليله المذكورة في الحاشية المنقولة
عنه ههنا فالظاهر ان قوله ان الكلام اساس العقائد كبرى
قياس المساوات قدمت على الصغر وهي قوله الكتاب اساس
الكلام فقوله فالكتاب اساس اساس العقائد نتيجة ودليل
هذه الكبرى غير المذكور بل مشار اليه بقوله لان اساس اساس
اساس فتقريره الكلام اساس الكتاب والكتاب اساس
العقائد فالكلام اساس العقائد ودليل الصغر اسارا اليه

يقوله لان العقائد من الكلام اه تقريره الكتاب اساس
العقائد والعقائد اساس الكلام كونها جزء منه فالكتاب
اساس الكلام واجواب الاول منع كل من الصغرى والكبرى
لان اساسية الكتاب للكلام في الصغرى بواسطة جزء العقائد
واساسية الكلام للعقائد في الكبرى بواسطة الكتاب واما
اساسية الكلام للكتاب واساسية الكتاب للعقائد في الترتيب
الثانية ليست بواسطة شئ بل بالذات ولما كان اساسية كل
الكلام والكتاب في الترتيب الثانية بالواسطة في الحقيقة لان الكتاب
لا يتوقف الا على بعض مسائل الكلام وكذلك العقائد لا يتوقف الا على
بعض من الكتاب والسنة باذرا الى التسليم ويحتمل ان يكون وجهه
الى التسليم ان وساطة شئ لا ينافي في نفس الامر كونه الشئ اساسا
لشئ ولا كونه مما يحصل به المدح ويحتمل ان يكون قوله بالذات مقابلا
للاعتداد بالمنعح المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالنظر
الى ذات شئ لا الى اعتداده واساسية الكتاب للكلام بالنظر
الى اعتداده واما اساسية الكلام للكتاب في الترتيب الثانية فبالنظر
الى ذات الكتاب ولما كان هذا ايضا مشترك الورد لان اساسية
الكتاب والسنة للعقائد في الترتيب الثانية بالنظر الى اعتداد العقائد
لا الى ذاتها فباذرا الى التسليم واجاب عنه بمنع الصغرى بسند
اساس الحق ما يتوقف عليه كل لا بعض مسائله والا يلزم ان يكون
المنطق بل العلوم العربية بل الكلام نفسه اساس الكلام لان
بعض مسائله يتوقف على بعض مسائله الاخر والكتاب لا يتوقف
عليه لا بعض مسائله واما الكلام فيتوقف عليه جميع الكتاب وجميع
السنة وكذلك القواعد يتوقف عليها جميع العقائد ولا يخفى
عليك ان تلك الصغرى مدلتها ومنع المدلتي يرجع الى مقدمته
من مقدمات دليل او الى كلامها ومدار دليل تلك الصغرى على

على ثلث مقدمات الاولى الكتاب اساس العقائد والثانية
العقائد اساس الكلام والثالثة ان اساس الاساس اساس
والمقدمة الثانية ايضا مدلتها كونها جزء من الكلام وجزء الشئ يتوقف
عليه ذلك الشئ فهذا المنع في الحقيقة يرجع الى ان جزء الكل يتوقف
عليه الكل مستندا بانه يجوز ان يكون الكل مثل الكلام عبارة عن الجزء
التي لم يعتبر دخول الهيئة الاجتماعية فيها والكل بهذا المعنى لا يتوقف
على الجزء الذي كان بعضا منه والا يلزم توقف الشئ على نفسه لان
توقف الكل بهذا المعنى على بعض اجزائه عبارة عن توقف كل جزء من
اجزائه على ذلك البعض وهو من جملة اجزائه فيلزم ح توقف ذلك
البعض على نفسه فلما كان الظاهر ان يكون الكل عبارة عن الاجزاء
مع الهيئة الاجتماعية وكان الكل بهذا المعنى متوقفا بالضرورة على
اجزائه باذرا الى التسليم واجاب عنه بمنع انتاج هذا الدليل لان احد الاوط
غير مكرج لان حاصل القياس ح ان الكتاب اساس اعتداد الكلام
وذات الكلام اساس العقائد فلم يتكرج احد الاوط بخلاف صورة الترتيب
الثانية لان حاصلها ان ذات الكلام اساس ذات الكتاب وذات
الكتاب اساس اعتداد العقائد فيلزم منه ان ذات الكلام اساس
اعتداد العقائد فثبتت الخصار التي في الترتيب الثانية فتأمل ولكن علما
بما قررنا لك في هذا المقام تفصيلات الحواشي في هذا المقام قوله ويمكن
ان يقال اه الظاهر ان المراد مطلق الادلة التفصيلية سواء كانت
عقلية او نقلية فالظاهر ان يكون الاساسية اعم منها بحسب
والظاهر ان اساس اجزاء اساس الكل فالكتاب والسنة اساس
الادلة التفصيلية في الترتيب الثانية مثل الاولى فلا يوجد الترتيب في المدح
فلعلنا ان رايه بالنسبة والتصدير بالامكان ولعل وجه التاخير
ان الترتيب الثانية على التوجيه الاول منطبقه على كل القولين بخلافها
على هذا التوجيه لانه منطبقه على القول بكون مباحث النظر والدليل

جزء الكلام وان كان هو المختار ولا يخفى عليك انه يستلزم كون
المنطق اساس العقائد ويحصل له بهذا ستر ولا يلزم منه كونه
المنطق اعلى من المسائل الاعتقادية وانما قيد الادلة بالتفصيلية
لان الاجمالية مثل حدود الاواسط لا تتوقف على معرفة احوال
الايقنة فلا تتوقف على هذا العلم وبالجملة العقائد تتوقف على الادلة
التفصيلية وهي تتوقف على مباحث النظر والدليل لان استزائها
وصحتها وضادها انما تعرف بمعرفة مباحث النظر والدليل واذا كانت
تلك المباحث جزء من الكلام فيكون الكلام اساس اساس عقائد
الاسلام لا يقال يلزم من ذلك كون المسائل المنطقية اساسا لنفسها
لانها متوقفة على ادلتها التفصيلية وهي متوقفة على نفس تلك المسائل
لان نقول انما يلزم ذلك لو كان جميع مسائل المنطق نظرية واما اذا
كانت طائفة منها بديهية فلا يقال ان المسئلة ما يبرهن عليه
في العلم فكل مسألة من مسائل كل فن نظرية لانه نقول هذا ليس
بكل بل اكثرى ونقول العالم حادث عقيدة يتوقف على ان العالم
متغير وكل متغير حادث وهو يتوقف من حيث الصحة والاستلزام
على مباحث الشكل الاول وتن عليه غيره ويظهر لك ايضا من هذا
التقرير ما في بعض احوال شي من القصور لكن من المنايا بان **قوله** اي
علم يعرف فيه ذلك فيه اشارة الى ان اصناف العلم ليست من اصناف
المصدر الى بفعوله والى ان الغلط هو ان يكون الفن عبارة عن مسائل
لا عن التصديقات ولا عن الملكة والى ان العلم مرادف المعرفة و
المراد علم يعرف فيه نسبة الوجودات ونسبة الصفات اليه كما يقع
مباحثها فالتخصيص بهما مع ان مباحث غيرهما ايضا تعرف فيه
لكون مباحثهما اشرف مباحثها لان الظاهر ان اول ما يجب
على المكلف معرفة الله تعالى وتعلم منه وجبه التخصيص صورة كونه
لقبا وانما ذكر قوله فالمراد هو المعنى الاصنافي مع انه علم بهذا التفسير

التفسير فلصار لان معنى الاصنافه غير معتبر في حال العلميه لقبا
قوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبى للقب علم بشيء بالمدح او
الذم كلاحظه المعنى الاصلي فهو لشئ مدح الكلام كلاحظه المعنى الاصلي
وانما اخذه وصدره بالامكان لان كونه لقبا امر خفي وغير ظاهر
بالنسبة الى قوله الموسوم بالكلام ولان المناسيب بمقام مدح
الكلام ان يجعل تركيبا اصنافيا لان المدح يكون بمعناه الحقيقي
وقول الشرح المحقق فيما سياتي وبالنسبة علم التوحيد والصفات
لا ينافي كونه تركيبا اصنافيا لانه يجوز ان يكون مشتركا بينهما
ان التسمية فتكون بمعنى الاطلاق والتذكر فيجوز ان يكون بمعنى
الاطلاق هناك وان كان خلاف الظاهر **قوله** فنسبة الوسم الى
الكلام جواب سؤال مقدر نشأ من التوجيه الثاني وهو انه اذا
كان علم التوحيد والصفات لقبا للكلام فالظاهر نسبة الوسم
الى علم التوحيد والصفات ولما نسبته الى الكلام فعلم انه انما اراد
المعنى الاصنافي فحمل على المعنى اللقبى حمل كونه على ما لا يرتقبه وحاصل
اجواب انه انما نسبته الى الكلام مع انه علم التوحيد والصفات
اسم له كالكلام فبينهما على الفرق بينهما بان الكلام اسم مشترك
بالنسبة اليه لم يكن اسما له ويمكن ان يكون متعلقا بالوجهين جميعا
على تقدير ان يكون معنى قوله لكونه اشهر لكون مسئلة الكلام
اشهر مباحثه وبهذا التقرير يظهر قصور بعض احوال شي ولا بعد
ان يكون جوابا عن سؤال نشأ من التوجيه الثاني على اعتبار هذا المعنى
وهو ان وجه نسبة الوسم الى علم التوحيد والصفات كونه باحثا عنهما
فما وجه نسبة الوسم الى الكلام وحاصل اجواب ان وجهها كون مسئلة
الكلام اشهر مباحثه **قوله** اشارة الى فائدة من فوائد نقله
لان فائدة مختصرة فيه على ما صرحوا به انتهى ومن فوائد حفظ قواعد
الذين عن الترتيل لبشها المبتدئين ومنها بناء علم الشرائع

والاحكام عليه واليهما اشار اثنان المدق بالقرينتين السابقتين
فلما حجان الشك عليه باعتبار عدم الحكم في الشك باحد طرفي
النسبة وباعتبار كون الشك مثل المتغير الواله ولا شك ان الشك
في المسائل الكلامية اتي من الوهم بهذا المعنى فيها فذلك كان
الشك النسب بالظلمة الشديدة والوهم بالظلمة المطلقة وان
اريد به ما يقابل الظن فالحجج ان الشك على الوهم بحسب ذاته مع
قطع النظر عن المحل والا فالامر بالعكس اذ لا شك ان الوهم بهذا
المعنى في المسائل الكلامية خصوصا في العقائد اتي من الشك فيها
وهو ظاهر واضافة الغيب الى الشك والظلمة الى الوهم اما من
قبيل اضافة المشبه الى المشبه او من قبيل اضافة المسبب الى السبب
والنسب بالمقام هو الثالث وتخصيص احدي الاضافتين بالاول و
الاخر بالثاني في الملحظة والاعتبار يمكن في نفسه ولكنه خلاف
الظاهر ولا يبعد بالنظر الى المقام ادعاء مشابهة الغيب بالشك
والظلمة بالوهم في اضافة الغيب الى الشك والظلمة الى الوهم في
المسائل الكلامية كون من قبيل اضافة المشبه الى المشبه به بل هو نسب
مما عده في هذا المقام **قوله** هما متحدان بالذات اشارة الى دفع سؤال
مقدور وهو ان الدين عين الملائكة فانها عبارة عن الشريعة فيلزم عطف
الشيء على نفسه وهو غير صحيح وحاصل الجواب انها وان كانا متحدتين
بالذات ولكنهما مختلفتين بالاعتبار اي بالعوارض والتغاير **الآثار**
كانت في صحت العطف اعلم ان الدين معقول بلاشك ان اللفظي الدين
الحق وعلى غير الحق قال الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينا وعلى الاديان
الحقة بلاشك ان المعنوي فاعلم ان الله معقول عليها بالتشكيك ووجوه
التشكيك في المشهور ثلثة الاولية والاولوية والاشدية والظواهر
بالنسبة الى الاديان الحق هو الثالث في الثالث الدين وضع الهى
سائق لذوى العقول باختبارهم المحمود الى اختيار بالذات **قوله** فان

متعلق بالشك والوهم

فان الشريعة اي الشريعة مطلقا سواء كانت اعتقادية او
عملية من حيث انها تطلع لها دين يقال دانه اي دته واطاعه
ومن حيث انها تسمى وتكتب لانه يقال املت الكتاب واملته
اي كتبت اعلم انه لم يمتنع ان ترتيب كلام الشارح في بيان
التغاير لا اعتبارى بل عكسه للاشارة الى ان الاملاء والكتابة
بعد الانقياد والاطاعة وليس يلزم الفصل او تقديم الكثير
على القليل قال الفاضل سيجب زيادته شبه الملة والدين بالفلك
في العدو والعظمة استعارة بالكنية بقرينة نسبة النجم اليهما و
اراد من النجم علم النفسى استعارة حقيقة وجور صاحب الكشاف
كون القرينة استعارة حقيقة كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله
حيث استعير الجبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لا بطلاله صرح
به في المطول ورسالة الاستعارة فان قلت ذكر المشبه هنا وهو
الانام مانع عن كون النجوم استعارة فهو يتقيد بالكاف كما ذكر في
المطول قلت نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان هناك ان
ما ذكر في المشبه به ان لم يكن دخول شئ من ادوات التشبيه فيه
الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة اقرب لغرض
تقدير ادوات التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به مكررا
موصوفا بصيغة لا يلزم المشبه به كقولان يدرك الارض والارض و
شمس لا يغيب فانه لا يحسن دخول الكلاف وكوه في شئ من الاثمة
الا بتغيير صورته كقولان يدرك الارض لان الملة والدين
الا انه لا يغيب قول وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين
لا يلزم المشبه به فلا يحسن دخول الكلاف الا بتغيير صورته بان يقال
هو كالنجم الا انه في الملة والدين لا في السماء نازل انتهى بقول لما شبه
الملة والدين بالفلك فلما علم انه لا يلزم المشبه به ولا يحسن دخول الكلاف
الا بتغيير صورته خصوصا اذا اريد به الفلك على طريق المبالغة و

والادعاء فلعلة استرأيه بقوله تعالى وجوز في مثل زيد اسدان
يلون الاسد استعارة مصرحة على ان يكون معناه زيد رجل
بالسد فالحق فيه يجوز ان يكون من قبيل فالتعني للامام الرجل
المشابه بلجم الملة والدين فمال الفاضل الدمغاني في شرح وحيته
المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى
الشيء الذي تستد اينه نحو اتبعوا ملة ابراهيم ولا تستدلوا الى الله
الآلة بخلاف الدين انتهى فان قلت ان الملة لما كانت عبارة عن شريعة
الله تعالى التي ظهرت في يد النبي وتدين بها الآلة والنعاد والهنا في الظاهر
انها تضاف الى كل منها كما صرح بها الشارح المدقق في شرح التلخيص
قلت ان مقصود الدمغاني ليس نفى اضافتها مطلقا بل نفى اضافته
الشريعة التي عبر عنها بلفظ ملة وحاصله نفى اضافته لفظ ملة والاسم
من نفى اضافته ملة الى آحاد الآلة نفى اضافتها الى نفس الآلة فلا بد ان
الملة كالتدين تضاف الى الملة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود
كذا ولا يوجد المخالفة بين الدمغاني والمحقق التفازاني ولا بد ايضا
ان الظاهر من عبارة المحقق صحة اضافته ملة الى الآلة مع انها ثابتة
لما قاله الدمغاني وانت تعلم ان قول الدمغاني لا تضاف الا الى النبي
ينفي الاضافة الى الآلة ايضا الا ان براد كحصر الاسما في بقرينة قوله ولا تستدل
الى الله ولا الى آحاد الآلة لان الظاهر نفى الاسناد بطريق الاضافة قدتر
وبما ذكرنا ظهر لك قصور بعض الجواشي **قوله** والاملاى بمعنى الاملاى ونقل
عنه هذا جواب عن دخل مقدر تقديره ان يقال كيف يقال ان الشريعة
من حيث انها تملى وتكتب ملة واحال ان الملة من المضاعف والآلة
من الناقص انتهى **قوله** وقبل وجه التمريض ان الاجتماع ان كان من
حيث الاملاى والكتابة فالظاهر ان يقال من حيث انها تملى وتكتب وان
كان من حيث الاطاعة والانقياد والعمل فترجع الى ايجته في الدين
فلا فرق بين الملة والدين لا بحسب الدلالة ولا بحسب الاعتبار والحق انها

الحق انها متعارفان بالاختبار مع قطع النظر عن التغاير بحسب الاستعمال
كما اشار اليه الدمغاني على ان معنى الاجتماع غير ما حوذا في الملة بالنظر
الى معناها الاصلية **قوله** سميت بهما اعلم ان التسمية قد يكون بمعنى
الاطلاق والذكر وقد يكون بمعنى جعل الشيء اسما لشيء فان اريد بهما المعنى
الاول فالظاهر ان يكون دار السلام مركب اضافيا فح يكون كل من
الوجهين الاولين اشارة الى مجزؤ وجه طلاقها على ايجته مع قطع
النظر عن بيان وجه الاضافة وهو التخصيص كونه ظاهرا او يكون
الثالث اشارة الى وجه كل منهما وان اريد بهما المعنى الثاني فتكون
لقب الاجته فح يكون كل من الوجهين الاولين اشارة الى مجزؤ المناسبة
بين المعنى الاضافى والتلقبى ويكون الثالث اشارة لافانده الاضافة
قبل العلمية والى المناسبة بين المعنى الاضافى والتلقبى وان اريد بها
جميع المعنيين بطريق عموم المشترك فيكون الكلام مشبها الى انها
مشتركة بين كونها مركبا اضافيا وبين كونها لقبا للاجته تستعمل
تارة في المعنى الاضافى وتارة اخرى في المعنى اللقبى فيكون كل من
القوليين الاوليين اشارة الى المناسبة بين المعنى الاضافى والتلقبى
ويكون القول الثالث اشارة الى فائدة الاضافة فاما الى وجه الاطلاق
وتخصيص لفظ السلام بين اسماء الله تعالى بالاضافة وتجنيل ان برادها
المعنى الثاني وتعتبر تقديره اطلقت في العطف الثاني اى وطلقت
على ايجته لان السلام فح يكون جميع الكلام مشبها الى انها دائمة بين
الاحتمالين اى المعنى اللقبى والاضافى في نفسه بلاول الى الاول وبالثاني
الى الثاني **قوله** لسلامة اهلها فيه اشارة الى ان السلام مصدر بمعنى سلامة
او اسم مصدر وهو في الوجه الثاني اما مصدر او اسم مصدر ايضا
او اسم القول المخصوص بالمعنى على الاول سميت بهما لعداؤ خزانة ايجته
لا اهلها بالسلامة او لاجبارهم بها ولذا الثاني سميت بهما لسلام
خزانة ايجته على اهلها بهذا القول المخصوص والظاهر ان الواو في الواو

الموضعين بمعنى او الف صلة واسار بالترتيب الى رجب ان الاول
 على الثاني والثالث في على الثالث **قوله** فاضيف اليه لمتشعب
 كما اضيف البيت وهو المسجد كرام اليه تعالى للتعظيم وفي بيت الله
 اعلم ان المفهوم من اضافة الدار الى الشيء كونها محبلة له لا اعتبار
 معنى الاحاطة فيها ولما لم يكن احاطتها له تعالى علم ان الاضافة
 بمعونة المقام تقيد الانتساب اليه تعالى مع كونها معتبرة و
 معظمة عنده تعالى **قوله** ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة
 اي هو الذي منه السلامة في المبدأ وبه السلامة في المعاد فالباوح
 للسببية ويحتمل ان يكون المعنى هو الذي منه السلامة في المبدأ و
 المعاد و لا يسبب السلامة عن النقيض في ذاته وصفاته وافعاله
 تعالى فيكون الكلام اشارة الى المعنيين للسلام ويكون الكلام على
 كلا المعنيين تاسيسا لانه خبر من التاكيد و اشارة الى انه صفة
 مشبهة ولا ينبغي ان يكون المراد الاشارة الى استعمال السلام بانه
 يستعمل بارة بمن ونارة اخرا بالباد فالعنى هو الذي منه السلامة في المبدأ
 والمعاد وبهذا التقدير يكون الكلام تاسيسا ايضا **قوله** فوجه اه نقل
 عنه وجه الظهور المناسب بينهما لان معنى هذا الاسم الذي منه و
 السلامة واهل الجنة سالمون من كل الهم واقفة وكونهما ولا جيل هذا
 اضاف الى هذا الاسم و بغيره انتهى اقول ظاهر عبارة ربه بدل على انه
 حمل السلام على معنى الذي منه وبه السلامة في المبدأ والمعاد فيرد
 عليه ان هذا المعنى كما ناسب بالمقام ناسب بغيره من معنى السلام
 وهو كونه تعالى ذا السلامة عن النقيض مطلقا فلا وجه للتخصيص
 اللهم الا ان يقال انه اراد كلا من المعنيين واسار الى الاول
 بقوله منه والى الثاني بقوله به لان التاكيد خبر من التاكيد ولا
 فونية على تخصيص الاول بالسلامة في المبدأ والثاني بالسلامة في
 حتى يكون تاسيسا على اعتبار هذا المعنى نعم يحتاج في هذا الجواب

اي مع كونه الدار معتبرة ومفقتة
 في حد ذاتها عنده تعالى و لا
 الى اعتبارها وعظمتها عنده تعالى
 بالسلامة

الجواب الى تميم التلوة او تخصيصها بعد التقدير قبلها ويكون ان
 يقال ان المعنى الاول السبب بالمقام من المعنى الثاني فلذلك
 خصصه بالمقصود ههنا فتدبر **قوله** و طلى الكشح كناية عن الاغراض
 الظاهرة اراد بالكناية ما يقابل الاستعارة بالكناية فهو دغيبه
 انه يجوز ايضا ان يكون من قبيل الاستعارة بالكناية مجازا ونحو
 بان يشبه المقال في النفس كالكشح وان ثبت له الكشح للاستعارة
 التخييلية وان يشرح بان ثبت طلى الكشح فلا وجه لتخصيص الكلام بصورة
 الكناية اللهم الا ان يقال انه اكتفى باحدهما عن الاخر نظر الى ان
 واحدهما وحل الكناية على الكنايتين بطريق عموم المجاز بعيد جدا
 اعلم ان في الكناية مذهبين احدهما الانتقال فيها من الملزوم الى
 اللازم كما في المجاز وهو المذهب المنصور وبنايهما الانتقال بينهما من
 اللازم الى الملزوم على عكس في المجاز ويرد عليه ان اللازم من حيث هو لازم
 يجوز ان يكون اعم مطلقا ولا دلالة للعام على الخاص باحد الدلالات
 الثالث فكيف يتصور الانتقال منه الى الملزوم نعم يتصور من اللازم
 المسمى بنفسه او مع ضم فونية مختصة ولكن انه في الحقيقة من حيث
 انه ملزوم في بيان الكناية ههنا بان المعرض عن الشيء والمخبر عنه
 يطوى عنه كشيء فذكر اللازم و اراد الملزوم والمعنى طوى بالكشح
 في المقال عن الاطالة اي معرضا في مقابل عنها ليس في ما ينبغي و
 ايضا ان قصد الاغراض وان كان متقدما على طلى الكشح لكن نفس
 الاغراض ليس متقدما عليه بل هو متقدم عليه فالانتقال ههنا من الملزوم
 كما هو المذهب المنصور **قوله** بالجر مجموعها بدل عن الطرفين اعلم ان
 التعبير عن اصل المراد ان كان بلفظ موله فهو مساو وان كان
 بلفظ ناقص عنه واث له هو المجاز وان كان بلفظ ناقص عنه غير
 واث له اخلال غير مقبول وان كان بلفظ زائد عليه لفائدة فهو
 اطلاق وان كان بلفظ زائد عليه غير متضمن لفائدة وغير متعين

تدبر فتدبر وافهم وكذا ما سلكه
 به

فهو طويل غير مقبول وان كان لم يفظ زائد عليه متيقن وغير
 متضمن لفائدة فهو غير مقبول فالظاهر ان المراد بالكتاب
 ههنا مطلق الزائد بل فائدة سواء كان متيقنا او غير متيقن
 المراد بالاقتصاد ههنا اما غير الاخلال ومطلق الزائد بل فائدة
 فيشمل المساوي والايجاز والا طناب ويكون المجموع بدل الكل
 من الكل ويحط العطف قبل الابدال ويحتاج الى الاعتذار
 المذكور واما غير التقتص والزائد مطلقا اي المساوي فيكون
 البديل بدل البعض من الكل مطلقا سواء لوحظ العطف بعد
 الابدال كما هو الارجح او قبله وكلام المحشى الفاضل مخصوص بالاحتمال
 الاول من هذه الاحتمالات بقرينة قوله او بيان لهما واما حمل
 الاقتصاد على المساوي والظرفين على الزائد بل فائدة والنظر
 الغير الوافي وجعل الا طناب بدل البعض من الكل ففيه تخصيص
 بالنظر الى خروج الا طناب والايجاز عن الطرفين مع انها ايضا
 من اطراف المساوي وتناقض بالنظر الى ان الكلام يفيد اولا ان المقصود
 من النسبة الى الطرفين هي النسبة الى طرف الا طناب وليس النسبة
 الى طرف الاخلال مقصودة وثانيا ان النسبة الى طرف الاخلال مقصودة
 لان العطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه و
 يعلم منه فتح جعل المجموع بدل الكل اذا حمل الاقتصاد على المساوي
 والظرفين على الزائد بل فائدة والتناقض الغير الوافي لان فيه ذلك
 التخصيص مع الاحتياج الى الاعتذار المذكور وايضا يعلم مما سبق
 فتح حمل الاقتصاد على مجموع الامور الثلاثة وجعل البديل بدل البعض
 من الكل وعطف الاخلال على الا طناب بعد اعتبار بدليته واعتبار
 منه حمل الاقتصاد على المساوي والا طناب والاخلال على مطلق
 الزائد والتناقض سواء جعل البديل بدل الكل او البعض اولا
 معنى للاحتياج في هذا الشرح عن الا طناب والايجاز بل الظاهر

ان مطلقا ناظر الى كل من ان تصور
 والزائد

وجه الارجحية عدم الاحتياج الى
 الاعتذار المذكور

بل الظاهر ان الشرح المحقق او رد المساوي في مقام يقتضيه
 مقامات هذا الشرح والايجاز في مقام آخر يقتضيه والا طناب في
 مقام مقامات يقتضيه ذلك الا طناب اعلم ان الغرض من البديل
 زيادة التقرير ومن عطف البيان الايضاح ولما كان الاول انب
 بالنسبة الى طرفي الاقتصاد وقدره عليه لان انحفا بينهما خفي وكلمة
 او يمنع الجمع بقرينة قوله ويجوز انه ولم يتعرض لكونها صفة لطرفي
 الاقتصاد مع ان الظاهر انه يجوز ايضا لان الصفة ههنا اما صفة
 كالصفة هذا اذا جعل الاقتصاد محمولا على مجموع الامور الثلاثة المذكورة كما
 في الاحتمال الاول واما صفة احترازية هذا اذا جعل الاقتصاد محمولا
 بالمساوي والطرفين له كلبا شاملا الى الطرفين الذين احدهما الا طناب
 والاخر الايجاز والى الطرفين الذين احدهما الزائد بل فائدة والاخر
 الغير الوافي والصفة الكاشفة بمنزلة عطف البيان فذكر احدهما
 ذكر الاخر والبديل رجع على الصفة الاحترازية ههنا لان الكل مفرد و
 النسبة مركب في حقيقة وان التزم ان المجموع من حيث هو مجموع
 وكلية الطرفين بهذا الاعتبار فهو خلاف الظاهر ههنا قطع
 فلذلك لم يفتقده فبقرينة قوله ولما تعدد المتبوع ناظر الى كل من الوجهين
 والغرض من ذكره دفع سؤال مقدر وهو ان كلا من البديل والبيان
 اذا جعل مجموع الا طناب والاخلال فالواجب ان يوجد الغراب في
 اخر ذلك المجموع لا في اخر كل منهما مع انه وجد في اخر كل منهما فهذا
 دليل على المجموع ليس ببديل ولا بيان وحاصل اجواب ان المتبوع
 ايضا متعدد وان كان من جهة المعنى فكانه ذكر كل من المتبوعين
 على حدة وعقب بتابعه قوله ويجوز رفعهما اي ويجوز رفعهما على
 ان مجموعهما جبر متبدا ومخدوف واحد اي هما الا طناب والاخلال
 فالعطف قبل الجبرية ويجري فيه مثل ما مر سؤالا وجوابا فالظاهر
 انه اكتفى ههنا بالتاليق واما اخره وصدره بالجواز لان الحذف خلاف

المراد اعلم من التقدير والذكر

الاصل ويحتمل ان يكون معناه ويجوز رفع كل منهما على ان كل
منهما خبر مبتدأ محذوف والتقدير احدهما الاطباء والآخر الاطباء
فجاء لا بد من السؤال الثاني ولا يحتاج الى الجواب وان كان المحذوف فيه
زائدا على المحذوف في الاول ويجوز لضمهما بتقدير اعني فكانه رجع جانب
تفصيل المحذوف فتدبر **قوله** رد الشارح في بعض كتبه اى شرح التلخيص
اعلم ان الوض من اثبات المنافات بين كلاميه وبدل عليه قوله
ويروى عليه بالواو العاطفة فيمكن وضعها بان ذكر الواو ههنا يجوز
ان يكون مبنيا على انها للاختراض او التحسين والتأكيد وعلى صرف
الكلام عن ظاهره باحداثا ويلات المذكورة على ان مراد الشارح
المدقق ليس نفى مثل هذا التركيب مطلقا كيف وقد اشار في شرح
الكشاف عند الكلام على قوله تعالى باليتنازدة ولا تكذب بايات ربنا
الى جواز عطف الاشارة على الاخبار باقتضاء المقام وفي مباحث
الفضل والوصل الى اعتبار عطف القصة على القصة واستحسنه
ونقص في احوال المسند على جواز ليت زيدا قائم وعمر ومنطلق يعطف
الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى فكيف يتصور منه رد هذا الكلام
مطلقا حتى ثبت المنافات بين كلاميه ويروى الاخر ارض بانه يجوز
ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبار رتبة والثانية
وانما مقصوده الاختراض هنا لا على صاحب التلخيص لانه لم يعلم
اعتبار عطف القصة على القصة فكيف يتصور دفع اعتراضه عليه من طرفه
باعتبار عطف القصة على القصة وما ذكرنا لا بد على الشارح المدقق ما اورد
بعض الفضلاء من ان رد هذا التركيب مطلقا غير مستقيم كيف وقد وقع
نظيره في القرآن العظيم حيث قال الله تعالى وما يهرم جهنم وبئس المصير
وضح بعض ما ذكرنا الفاضل المحشي حسن جلبي في حاشيته على المطول
قوله بان الجملة الثانية الثانية اعلم ان المخصوص بالمدح اما مبتدأ
كما ذهب اليه البعض او خبر مبتدأ محذوف كما ذهب اليه البعض الآخر

وعلى تقدير كونه مبتدأ خبره اما جملة انث بنة موصولة لانها المدح
يكونه منقطف بالصفة الحميدة كما ذهب اليه بعض النحاة او ضمير محذوف
عائد الى فاعل نعم كما ذهب اليه بعض آخر منهم والجملة انث بنة على تقدير
كونها خبرا اما مقدرة بالقول ببناء على مذهب من لم يجوز ان يكون
نفس الجملة انث بنة خبرا او مقدرة به بناء على مذهب من جواز
ذلك واعلم ان المخصوص بالمدح قد يذكر وقد يحذف بالقرينة كما في
قوله تعالى نعم العبد اى ايتوب بقرينة كون الكلام السابق في حق مدحه
وانه اذا كان مبتدأ للجملة انث بنة قد يتقدم عليها وقد يتأخر
عنها فاذا عطفت نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه لمعنى كسبني فكون
الضميمة قوله حسي مخصوصا بالمدح ويكون نعم الوكيل جملة انث بنة
فأرد الاول من بعض الافاضل هو السيد الشريف مبنيا على العطف
على جملة هو حسي كما ان رده انث في مبنيا على العطف على حسي اذا
عطفت على جملة هو حسي يكون المخصوص بالمدح محذوفا بقرينة الكلام
السابق فاذا جعل ذلك المخصوص بالمدح مبتدأ محذوف خبره اى الله هو
يكون جملة نعم الوكيل انث بنة لا محالة واذا جعل خبر مبتدأ محذوف
اى هو الله تعالى يكون تلك الجملة انث بنة ايضا واذا جعل مبتدأ
الجملة نعم الوكيل مطلقا سواء كان تقديره مقدما عليها كما هو المناسب
بالسابق او مؤخرا عنها وسواء كانت تلك الجملة مقدرة بالقول
او غير مقدرة به يكون المعطوف جملة خبرية لكن الظاهر ان المراد قوله
نعم الوكيل انث المدح لا الاخبار عنه تعالى بانه نعم الوكيل فعلم من هذا
التفصيل ان قوله ان الجملة الثانية انث بنة مبنيا على احد الامرين
الاول جعل المخصوص المحذوف خبرا مبتدأ محذوف كما هو الظاهر او
مبتدأ محذوف خبره ايضا وان في عطف جملة نعم الوكيل على حسي
اذا حصل رده ان هذا العطف غير صحيح لانه اما عطفت على جملة هو
حسي او على حسي باعتبار تضمنه لمعنى كسبني وكل منهما من ضليل

عطف الانشاء على الاحبار وهو غير صحيح وبما ذكرنا يظهر لك ان هذا
الابراد الاول من الابراديين لبعض الفاضل ونصور بعض كانه
قوله باعتبار تضمنه معنى كسبي يشير الى ان عطف الجملة على المفرد
لا يقع كمال الا لقطع بين الجملة والمفرد فلا بد من جعل حسي
بمعنى كسبي ولو مجازا فمخ يكون العطف من قبيل عطف الانشاء
على الاحبار لانه حيز كمال الجملة الاولى وذلك غير جائز كمال الا لقطع
بين الجملة الاحبارية والانشائية هذا يراد به ان النسبة الى فاعل
معين او غير معين جزء من مفهوم الفعل بخلافها في اسم الفاعل
فكيف يتصور تضمن حسي بمعنى كسبي على ان الزمان ايضا جزء من
مفهوم بخلاف اسم الفاعل اللهم الا ان يعتبر إضافة المصدر الى مفعوله
ولفظة من قبيل ذكر المضمين بالفتح واردة المضمين بالكسر ويزاد
من التضمن معنى الدلالة ويعبر عنه لانه لا حاجة في عطف فاعله
على حسي الى اعتبار ذلك التضمن لان نعم لما كان من الافعال الغيرة
المتصرفه فكانه ليس بجملة مع فاعله بل هو كالمفرد معه ويؤيده ما ذكره
الشيخ الرضوي من ان نعم الرجل بمعنى المفرد اي رجل جيد على ان عطف
الجملة على المفرد المعرب صحيحة لانها تكون في حكم المفرد بل كجرح
هو المفعول المقدر على قول وهو المعطوف في حقيقة اللهم الا ان يقدر
بعد العطف مخ يحتاج الى اعتبار ذلك التضمن لان ضرورة التقدير
انما هي بعد العطف فالاسباب هو التقدير بعد **قوله** ويراد به ان
انه يجوز ان يكون المراد بجملة حسي انشاء التوكيد مخ يكون العطف
من قبيل عطف الانشاء على مثله لكن قبيل عطف الانشاء على اجزاء
وذلك العطف جائز ما قلنا فليكون اللام في الجملة الاولى للمعجز
ويؤيد هذا المعنى ظاهر قوله كاف فالظاهر انه اكتفى بهذا الرد على تقدير
عن الرد على تقدير العطف على حسي باعتبار تضمنه معنى كسبي لانه
هذا الوجه كسبي فيه ايضا ويحتمل ان يكون اللام فيها للاستغراق مخ

مخ يكون التخصيص بقوله كاف اما مبني على اعتبار مثله او حذف
معطوف ويكون رد على تقدير كلا العطفين صراحة ولا يبعد ان
يراد بالجملة الاولى هو جملة كسبي فيكون رد على تقدير العطف
على حسي ولا يذهب عليك ان الظاهر ان يكون هذا الرد من طرف
صاحب التخصيص لمراد بالجملة الاولى هي الجملة الواقعة في كلامه
لا الجملة الواقعة في كلام الشارح المحقق ويؤيده قوله ورواه خبر
عبد الله الاشكال في عطف جملة حسي على تقدير ان يكون المراد بالجملة
الاولى هذه الجملة او اللام لانها اما معطوفة على جملة انه ولي ذلك
او على اجزائها باعتبار تضمنه معنى الفعل وكل منهما حيز فيلزم
ايضا عطف الانشاء على الاحبار فلا يقع هذا الجواب من طرف صاحب
التخصيص فتصحح كلامه وعطفها على قوله وانما اسئل الله في غايته البعد
اللهم الا ان يقال ان هذا الجواب مبني على جعل الواو فيها للاعتراض
او التحيين والتأكيد او على ان جملة انه ولي ذلك انشائية ايضا
او على ان عطف الانشاء يثبت على ماله محل من الاعراب جائز والمانع كيفية
راية من الصحة وان كانت مبنيّة على خلاف الظاهر المتبادر ولا بد
عليه انه توجب الكلام الشارح المحقق التقاض في بالابراد نفسه ويكون ان
يكون مقصود الحسني الفاضل من هذا الابراد الاعتراض عليه بان
تصحح الكلام في حد ذاته مطلقا سواء وقع هناك او هننا ممكن
كجمل الجملة الاولى على ان التوكيد مخ يكون تصحيح الكلام ههنا
على جعل الواو في جملة حسي للاعتراض والتأكيد او جعل جملة
المتقدمة التي صحت لان تكون معطوفة عليها ههنا انشائية ايضا
مع جعل الواو فيها للاعتراض والتأكيد او على عطف جملة هو
حسي على قول الهادي الى سبيل الرشاد مثله بناء على ان عطف
الجملة الانشائية على ماله محل من الاعراب جائز ولكن لا يخفى عليك
غاية بعد هذا التوجيه ولا غاية بعد ما بينه من هذه التكاليف فتأمل

وانصف وان الظاهر ان رد الشارح المحقق مبني على الظاهر المتبادر
من كلام صاحب النسخ هو كون جملة هو حسي خبرية كما ان
الظاهر المتبادر من قوله انه ولي ذلك كونه جملة خبرية لانه يرد
في مقام الاستدلال والاثبات ويدل عليه ان كيد بان والظاهر من
جملة نعم الوكيل ان يكون انث ثبته كما يقتضيه وضع افعال المدح
فلا يكون رد المحشي الفاضل في المقابلة اصل فان قلت ان جملة
هو حسي واقعة في مقام القطع والدعا فالظاهر منها ان يكون
انث ثبته فيكون رده في المقابلة قطعاً ائلاً لا تتم اتمها
واقعة في مقام التضرع والدعا بالنسبة الى كلام صاحب النسخ
بل هي بالنسبة اليه واقعة في مقام الاستدلال والاثبات وكونها
واقعة بالنسبة الى كلام الشارح المحقق في مقام التضرع والدعا لا
يجدي نفعا فان قلت ان باء المتكلم تدل على ان المراد منها انث
التوكل لان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاجابة عنه تعالى
بانه كاف في الظاهر ان يحمل على انث والتوكل انما وجدت قلنا ان
اريد مطلق الكفاية فلا شك في ثبوته بالنسبة الى كل متكلم وان اريد
الكفاية في توقيفه تعالى في تأليف هذا الامر فخطير كما هو المناسب ههنا فقد قال
الله تعالى انا عند ظن عبدي بي وقد قال الله تعالى ومن يتوكل على الله
فهو حسيه وحسن الظن واجب فيظن المتكلم انث تعالى كاف في هذه القصة
يكفيه ههنا **قوله** وايضا يجوز آه قيل قد ضرو به بانه عطوف على جمل
متعددة مسوقة لغرض من الاعراض على جمل اخرى متعددة ايضا
مسوقة لغرض اخر مع قطع النظر عن كل واحد من المعطوف و
المعطوف عليه خبرا او انثا فعلى التفسير فالعطوف في قوله وهو حسي
ونعم الوكيل لا يكون من قبيل عطف الفقرة على الفقرة اذ ليس كل
واحد من المعطوف والمعطوف عليه جملة متعددة مع ان المعبر
ان يكون كل واحد منهما جملة متعددة كما عرفت انتهى اقول يمكن دفعه

ودفعه بانه يجوز ان يكون المراد بعطف الفقرة على الفقرة ههنا ما حصل
مضمون احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخر من غير التفات
ولا نظر الى اللفظ وهذا ايضا من معنى عطف الفقرة على الفقرة
وما تجوز به واستحسنه الشارح المحقق وايده بكتال اوردده صاحب
الكشاف وهو زيد يعاقب بالعقد والارهاق وبشرعوا بالعفو
والاطلاق على انه يجوز ان يكون المراد من قوله هو حسي هو حسي
فما اعظم كفايته ومن قوله نعم الوكيل نعم الوكيل فما احسن وكان كما
يجوز ان يكون المراد من قوله زيد يعاقب بالعقد والارهاق زيد
يعاقب بالعقد والارهاق فما اقيح حاله ومن قوله وبشرعوا بالعفو
والاطلاق وبشرعوا بالعفو والاطلاق فما احسن شأنه على حقيقة
السيد الشريف في حاشيته على المطول فهو جمل متعددة في كل من
المعطوف والمعطوف عليه ويكون من عطف الفقرة على الفقرة
ويمكن ايضا ان يقال ان قوله حسي جملة صغرى باعتبار تضمنه معنى
بحسبي فقوله هو حسي جملة كبرى فالمعطوف عليه جملة متعددة بهذا
الاختبار وقوله نعم الوكيل خبر مبتدأ محذوف فبقية جملتان ايضا
احدهما صغرى والاخرى كبرى وايضا يجوز ان يوجد في المعطوف جمل
متعددة بالاختبار الاخر وهو كونه المخصوص بالمدح الذي حذف
ههنا خبرا مبتدأ محذوف او مبتدأ حذف خبره ايضا فعلى الجمع
التفادير يجوز ان يكون العطف ههنا من قبيل عطف الفقرة
على الفقرة ولقد تواردت في هذه الاجوبة مع بعض الفضلاء ولا يمكن
من اكمالين على سوء الظن وقد عرفت فيما سبق ان هذا الجواب لا يصح
من طرف صاحب النسخ الشارح المحقق ممن جوز هذا العطف
قوله ورده بعض الافاضل قد عرفت ما فيه لا يقال ان جملة الاسمية
التي خبرها جملة انث ثبته انث ثبته ايضا فلازم عطفا لانثا على اجابة
ايضا وبأيده ما قبل ان جملة الاسمية التي خبرها جملة فعلية مضارعة

يجوز ان يقوم في حكم الجملة الفعلية المضارعية في افادة التجدد لاننا
نقول لانتم ذلك كيف وقد صرح المحشي الفاضل قاسم اللبني في
حاشيته على المطول ان الجملة الاسمية التي خبرها جملة فعلية مضارعة
تفيد دوام النسبة المتجددة المستفادة من خبرها فيجوز ان تفيد الجملة
الاسمية التي خبرها جملة نعم الوكيل دوام ثبوت مضمونها **قوله** اي هو
نعم الوكيل انما قدر المبدأ المحذوف مقدما مع انه يجوز تقديره مؤخرًا
ويحصل به الغرض ايضا ليكون المعطوف ونبرة المعطوف عليه
وليكون ادخل في الرد على الشارح المحقق لان الموضوع بالمدح اذا كان
مقدما يجوز ان نعم الرجل يتبعين الجملة للخبيرية **قوله** ويدل عليه قطعا اه
هذا فرق من المنع الى الاستدلال على صحة عطف الاشارة على الاخبار فيها
لم يحتج من الاعراب ولذلك اورد المحشي الفاضل الجائز لطريق المنع يرد
عليه انه يجوز ان تكون الواو فيها لا اعتراضا والتأكيد والاستئناف
او للعطف بعد تقدير قالوا بقرينة المذكور او لا او بعد تقدير المبدأ او مطلقا
سواء كان مقدما كما هو المناسب بالنظر الى كتحصيل قرب المرجع للصحة المقدرة
او مؤخرًا كما هو المناسب بالسبق اليها على جملة قالوا او على جملة حسب الله
او جملة قالوا او للعطف بدون تقدير شئ اصلا على الجملة المقدم او على جملة
حسبنا الله على تقدير كونها اشارة بنية كالمعطوف فعلى تقدير بعض هذه
الوجوه تكون الواو من المحكي وعلى تقدير بعضها الآخر لا تكون منه كون
لا يتم الاستدلال بهذه الالية الكريمة والاضاير وعليه ان جميع ما ذكر ان كان
عنده من قبيل التأويل المذكور فلا يتم ذلك في البعض ونقول لاجبه
ح لتخصيص ذلك التأويل بصورة العطف ولا وجب كونه مجيبا بتقدير
المبدأ ونقول ما دام في الالية احد هذه الوجوه وان كان بعيدا لا يكون
الالية قطعية وان لم يكن عنده من قبيل التأويل المذكور فلا يتم
كونها حجة له فضلا عن الدلالة القطعية ولا يتم صحة الاستثناء الذي
لا يتم دليله الا بها اللهم الا ان يزعم كون هذه الحجة حجة الزامية في يتم

يتم ما ذكره السيد الشريف ولا يرد عليه شئ مما ذكر لان كل ما منه بعيد
غير ملتفت اليه في نظر الشارح المحقق والا فلا وجه لردّه على صاحب
التأخير ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال من طرف الشارح المدقّق
انه يجوز ان تكون الواو في الالية الكريمة لعطف الفقرة على الفقرة بدون
ملاحظة الاشائية والاحبارية ولا بعد فيه فيكون الواو من المحكي
ولا يكون الحجة حجة الزامية **قوله** لان هذه الواو اي بمعنى انها من كلام المحكي
الناقل لا من كلام المحكي عنها لانها لو كانت من كلام المحكي عنه لكان المحكي
المنقول مجموع حسبا الله ونعم الوكيل فيلزم اصدال امرين الاول عطف
الاشارة على الاخبار فيقال محقق من الاعراب والثاني ان تركا تأويل
بعيد لا يلتفت اليه وهو تقدير قلت ووجه البعد عدم انتقال الذهن
اليه لعدم قرينة تدل عليه وظاهر العبارة يقتضي ان يكون قلنا من
كلامهم ان يكون من الله تعالى في عطفه احتمالا وورد عليه ان كلامه
يشعر صحة العطف بعد هذا التأويل مع انه غير صحيح ايضا اذ لا يترتب
الجمليتين المعطوفتين من التناسب باعتبار مجموع الطرفين اي
المتن والسند اليه على ما بين في محله ولا تناسب بين اخبارهم كفاية
للتدعي لهم وبين اخبارهم بقول نعم الوكيل منهم اللهم الا ان يرد بقوله
لا يلتفت اليه لعدم صحة العطف من جهة اخرى اهنا او يدعى التناسب
بينهما بان يقال ان حاصل الاولى الاخبار بانعام الله تعالى عليهم كلفته
وحاصل الثانية الاخبار بجدتهم له تعالى بهذا القول والنعمة سبب الحمد
والسبب مع السبب من المتضايقين فبين الجمليتين تقابل التضاد
وهو مناسبة معتبرة عند اهل المعاني كذا قيل فلا يبعد ان يقال حاصل
الاولى الله محمودنا بذكر القول وفيها ما فيها فتاى **قوله** وليس هذا
مختصا به دفع ما يتوهم من ان ذلك يجوز ان يكون فيها بعد القول فقط
وحاصل الدفع ان هذا ليس مختصا بعد القول ويدل عليه حسن قول
زيد ابوه عالم وما اجهله وقد عطف منه جملة ما اجهله على جملة ابوه عالم

مع ان الاول احب اليه والثاني ثابته ذكرت لانت النج
ولاشك ان يجوز كفي في اثبات عدم الاختصاص فالاثبات بالجبر
من باب المبالغة فيه لان الحبس اخص مطلقا من اجواز الا يرى ان
عطف الاسم على الفعلية وبالعكس جائز ولكنه غير جنس على ما بين في
في الثاني فيه وعليه ان هذا المثال ان كان من الصنوعات فلا يثبت
به وان كان مسموعا من الصغى فيثبت به اولا على المطلوب
الانهم ان يقال لما كان الاستدلال ههنا بهذه الالية الكريمة
او فاقوا وبما نحن فيه استدلالها على المطلوب اولا ثم لما كان
منظرة توهم الاختصاص بما بعد القول فدفعه بحسن هذا المثال ثانيا
وبعد فيه نظر لان جملة الواقعة مقول القول لا يراى بها الالفاظ
والكلام فيما يراى به معناه فالحسن الاستدلال بهذا المثال او غيره
قوله ويرد عليه انه يحتمل لاشك ان هذا اليراد وما بعده غير متعين
من طرف الشارح المحقق الاعلى وجه الالزام وقد عرفت ما في حجة
السند من كونها حجة الزامية فتدبر ولا شك في تناسب
الجمليتين بعد تقرير المبدأ اما باعتبار السند اليه فلكونه هو الله تعالى
فيهما واما باعتبار السند فلكونه السند فيهما امر مختص به تعالى
سواء جعل السند في الثانية نفس نعم الوكيل او نفس مقول في صفة
نعم الوكيل مع انه اذا جعل نعم الوكيل فلا شك في ثبوت التناسب
بين الكفاية وحسن الوكالة لان احدهما لازم الآخر مطلقا فلا
وجه لما قاله المحشي الفاضل قول احمد والظاهر ان المحشي حال
جواب الوجهين اللذين اوردهما على الشارح المحقق فيما سبق
ههنا الى فهم ان الطرفين في هذا المقام **قوله** او عطفه على اجرة المقام
وهو حسنا لانه لمعنى محب والدليل عليه انك تقول هذا رجل يحبك
على ان يكون حبك صفة رجل لان من شرط عمل اسم الفاعل
الاعتماد الى المبدأ كما في الالية الكريمة او الى الموصوف كما في

كما في هذا المثال فيكون صفة مصانة الى معمولها ويكون ضافة
لفظية لا معنوية حتى يرد عليه ان المبدأ واجبة اذا كان معرفتين
يجب تفكيك المبدأ على اجرة فيكون حسنا مبدأ الاجرة لا يقال ان
اسم الفاعل انما يعمل اذا كان بمعنى كمال او الاستقبال والكل متفق
ههنا يكون كفاية الله تعالى صفة ثابتة له تعالى ازلا وابدا فيكون
متضمنا لمعنى الاستمرار ويكون ايضا صفة معنوية فقيده التعريف ههنا
فيجب ان يكون مبدأ لانا نقول ان كون الصفة مبدأ مستروط
لشروطين الاول ان تكون واقعة بعد حرف النفي او الف الاستفهام
وكونه كمال وما ومن الثاني ان يكون رافعة لظاهر وكل منهما متفق
ههنا اما الاول فظاهر واما الثاني فلا بد ان كان متضمنا لمعنى الاستمرار
لا يعمل الرفع ولا التصيب ليس المراد بكفاية الله تعالى ههنا الصفة
الحقيقية حتى لا يجوز ارادة كمال والاستقبال بل المراد بها ههنا
هي الصفة الاضافية اى تتعلق صفة التكوين على ههنا او صفة
القدرة على مذهب الاشعري ومن ههنا يعلم جواز ان يكون
حسنا بمعنى كسبنا فتا بل لا يقال يجوز ان يكون بمعنى حسنا الله
ما حسنا شئ الا الله بل هو انسب بالمقام لانا نقول هذا خلق
ظاهر العبارة من وجهين على ان كلام المحشي الفاضل بطريق المنع
فلا يفيد هذا القول الا اذا كان مع الاستدلال عليه والدليل عليه
غير ثابت ولا يقال روى عن سيبويه جواز الاستدلال بالصفة من غير
استفهام ونفي والافشش يرى ذلك حسنا وعليه قول الشاعر فخير
نحن عند الناس منكم لان خير مبتداء ونحن ناعده اذ لو جعل خيرا
عن نحن يلزم الفضل اجنبى بين اسم التفضيل ومعموله الذى هو من
فيجوز ما نحن فيه ان يكون من هذا القبيل لانا نقول ان جواز ذلك
عند سيبويه مع قبح وهو غير ممكن ههنا اصل وقد عرفت ان كلام
المحشي الفاضل بطريق المنع فلا يكون هذا القول مقابلا الا اذا كان

بطرفي الاستدلال فيما نحن فيه وهو مشكل جداً واعلم انما اخر المحنة
الفاضل هذا الاحتمال مع ان فيه سلامة من التقدير المذكور في
الاحتمال الاول لان العطف على القريب اولى وتقدير المستبعد بالاعتناء
على القرينة شائع بل هو كالمعقود ولان العطف على الاحتمال الاول
يكون من قبيل عطف الاسمية على الاسمية وهذا حسن واما على الاحتمال
الثاني فمن قبيل عطف الجملة على المفرد على سبيل تحقيقه ان شاء الله
وتجاً وهو ليس بمرتبة الاول حسناً ولانه قصد كون كنهه على ترتيب
بحث السبب السند ونقل عنه ههنا تقدير المستبعد بباطل اصل الاستدلال
واما العطف على اجزائه المتقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى يعني
ان الاول يبطل الاستدلال فلا يكون ما نحن فيه من قبيل عطف الاشياء
على الاخبار فيما له محل من الاغراب فلا يكون ما جعله دليلاً عليه دليل عليه
وان الثاني يبطل كونه الواو من الحكاية ويجعل ان يكون المراد باصل الاستدلال
الاستدلال بهذه الالية الكمية بالطريق المذكور التاويل البعيد الذي
لا يلتفت اليه وههنا بحث من وجهين اما اولاً فلان المنع الاول كما
يبطل اصل الاستدلال يبطل الطريق المذكور مطلقاً فلا وجه لتخصيصه
باطال اصل الاستدلال واما ثانياً فلان المنع الثاني ان كان مبني على
جواز عطف الجملة على المفرد الغير المؤول بالفعل فيما له محل من الاغراب
على ما صرح به السيد الشريف في حاشيته المطول فهو كما يبطل الطريق
المذكور مطلقاً يبطل اصل الاستدلال ايضا فلا وجه لتخصيصه بابطال
الطريق المذكور وان كان مبني على كونه حسناً بمعنى نجسنا فيجعل ذلك
المنع الالية الكمية دليلاً على المطلوب ايضا فلا يضر الاستدلال وان كان
يبطل الطريق المذكور مطلقاً الا ان يقال ان اراد بالمنع الثاني في جواز
العطف على اجزائه المتقدم بدون تأويله بالفعل وبالطريق المذكور التأويل
المذكور والكافي بالاول في احاشيته عن الثاني فيها وبالثاني عن الاول فيها
وهذا السلوب عجيب كما لا يخفى **قوله** ثم ان حسن المثال المذكور لا شك ان

لا شك ان عطف الثالث على الاخبار فيما له محل من الاغراب جائز ففرض
المحشي الفاضل ليس الامنع حسنة بدون التقدير لانك قد عرفت سابقاً
ان عطف الفعلية على الاسمية وان كان جائزاً لكنه خير حسن فان
فلمت لا يلزم قوله يكون اخباراً كالمعطوف عليه فانه يدل على ان المحنة
الفاضل محل حسن على مجزاة الجواز ولا يلزم كون الكلام لان المقصود
منع دلالة هذا القول عدم الاختصاص بما بعد القول فلما ان المقصود
المحشي الفاضل ان يقول وبعد تقدير المستبعد في المعطوف يكون حسناً
واخباراً كالمعطوف عليه فلا يبقى له دلالة على عدم الاختصاص كما بعد
القول فالحسن انما هو في ذكر الجواز لا في ذكر الحسن فلا وجه لما قاله بعض
الافاضل من ان حسن المثال المذكور وانما لم يقدر فيه مستبعداً بديهي لا يشك
كما لا يخفى على من له ذوق سليم انتهى والذي يدعيه الى ما قاله محل حسن
على معنى جواز فنقول بعد تسليم ذلك ان ادعى البدهية في محل الترخ
ليست بمسموعة اصلاً فللسائل منع الحكم بجواز ذلك بدون تقدير المستبعد
في المعطوف كيف ولو كان بديهيّاً لما يتصور رد العطف على سبيل
من الشارح المدقق فتأمل حق ان قل **قوله** للحكم معان ثلثة ام في
المشهور فلا يضره ان يكون بمعنى الاثر المترتب على الشيء كما في قول ابن
الحاجب وحكمه ان لا كسرة ولا تنوين وان يكون بمعنى المحكوم به او عليه
قوله نسبة امر الى اخره الاول في العرف العام والثاني في اصطلاح
المنطقيين والثالث في اصطلاح الاصوليين على ما صرح به الشارح
المحقق في التلويح وتقديم الاول على الثاني والثالث في على الثالث اشارة
الى رجحان الاول على الثاني والثالث في على الثالث بالنظر الى كلام الشارح
المحقق ههنا على ما استفاد من كلام المحشي الفاضل فيما سيجي واحترز
بقوله ايجاباً او سلباً عن النسبة في المركب الاضافي والتوصيفي والثالث في
والظاهر ان الايجاب بمعنى الوقوع او الايجاب بمعنى الموجب السبب
بمعنى السلوب وهذه النسبة اعم من النسبة لطريق الاتحاد وخدمه

كما في زيدان وزيد ليس بنفس ومن النسبة لطريق القيام وعدم
كما في قائم زيد ولم يفرق لا يخفى أن هذا التعريف ظاهر في مذهب المتقدمين
من أن اجزاء القضية ثلثة نفس المحكوم عليه ونفس المحكوم به والنسبة
الثالثة هي الوقوع في الموجبة واللاقوع في السالبة وهما عندهم صفتان
للمحكوم به ومعناهما عندهم اتحاد المحكوم به مع المحكوم عليه وعدم
اتحاده معه في الحكمية وتحقق الثاني عند تحقق المقدم وعدم تحققه في
المتصلة ومنافات الثاني للمقدم وعدم منافاته له في المفصلة والتصديق
عندهم بسيط متعلق بالجزء الآخر من اجزاء القضية أي النسبة الثالثة
الجزئية ومعناه عندهم ادراكها مع الاذعان والقبول وتصور الطرفين
شروط عندهم لا شرط له وقد يتعلق الادراك بهذه النسبة لا على وجه
الاذعان والقبول كما في صورة الشك ويكون حملة على مذهب المتأخرين
بان يراد بالنسبة النسبة بين بين التي هي مورد الاجاب والتكليف
الوقوع واللاقوع وان يكون قوله اجابا او سلبا بياناً لكيفية تلك النسبة و
مذهبهم ان اجزاء القضية اربعة نفس المحكوم عليه ونفس المحكوم به والنسبة
الحكمية أي النسبة بين بين في الموجبة والسالبة والوقوع في الموجبة و
اللاقوع في السالبة وهما صفتان للنسبة بين بين ومعناهما المتعلق
لما في نفس الامر وعدمهما عندهم والتصديق عندهم مركب اعني مجموع
التصورات الثلاثة الاول مع الحكم أي الابقاخ في الموجبة والانتزاع
في السالبة والتصور الطرفين كتصور النسبة بين بين شرط له عندهم
والحكم عندهم فعل من افعال النفس فلا يكون ادراكا لان الادراك انفعال
والفعل لا يكون انفعالا فالحكم ان كان ادراكا يكون التصديق مجموع
التصورات الاربعة تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة
الحكمية والتصور الذي هو الحكم وان كان غير ادراك فالتصديق مجموع
التصورات الثلاثة الاول والحكم وهو على رأي الأمام وقالوا في اثبات
مطلبهم ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذا لم يتصور

لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينقسم الى
الادراكات الحاصلة ادراك آخر لا انه يزول ادراك ويحصل ادراك
آخر بدله وفيه نظر لان المدرك في صورة الشك هو عين المدرك
في صورة الجزم والتفاوت انما هو في الادراك فانه في صورة الشك
بدون الاذعان والقبول وفي صورة الجزم مع الاذعان والقبول
قال بعض الافاضل لانزاع في المعنى بين الفريقين لان احدهما
لاحظ الوحدة الذاتية وحكم بان اجزاء القضية ثلثة لان المدرك
في صورة الشك والتصديق واحد بالذات وهي النسبة للثلاثة
والآخر لاحظ التعدد الاعتباري وحكم بان اجزائها اربعة لان
النسبة من حيث انها مدركة بدون الاذعان والقبول غير النسبة
من حيث انها مدركة مع الاذعان والقبول وفيه ما فيه **قوله** وادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها لا يخفى عليك ان اضافة الوقوع ان كانت
لامية فهذا التعريف انما ينطبق على مذهب المتأخرين وان كانت
بيانية او من جنس حصول الصورة فيمكن تطبيقه على كل من المذهبين
فلا ولي ان يحل على مذهب المتقدمين لانه مذهب منصور وهذا الادراك
اعظم اليقين والظن واجمل المركب وانما لم يقل ادراك ان النسبة واقعة
اوليست بواقعة مع انه هو المشهور في بيان اشارة الى ان تحقق
التصديق ليس بقصيص ان النسبة واقعة اوليست بواقعة والابترام
في كل تصديق تصديقات غير متناهية بل هو امر اجمالي اذا فصل صا
ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وبما ذكرنا كذا دفع ما قاله المحقق
قوله وخطاب الله ذكر في التلويح ان الخطاب في اللغة توجيه
الكلام نحو الغير لا هنام ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو هنام الكلام
النفسي لا في انتهى واعتراض عليه بان الكلام النفسي لا يقع به الخطاب
ثم اجيب عنه بان المراد انه يقع بسبب انما الخطاب ذكر في بعض منهواته
اختلف الاصوليون في تسمية الكلام في الازل خطا با فمن ذهب الى انه

الخطاب هو ما يقصد به الفهم من هو متبني للفهم لا يسمى الكلام
في الازل خطبا لانه لم يقصد به الفهم من هو متبني للفهم ومن جيب
الى ان الخطاب ما يقصد به الفهم ولم يقصد به من هو متبني للفهم
يسميه خطبا لانه يقصد به الفهم في الجملة وذكر في التلويح من ذهب الى ان
الكلام لا يسمى في الازل خطبا فانه خطاب بالكلام الموجبه للفهم
او الكلام المقصود منه الفهم من هو متبني ومعنى بعلقة بافعال
الكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والآن لم يوجد حكم صلا اذ لا خطاب
يتعلق بجميع الافعال فدخل في هذه خواص النبي عليه السلام كاجابة ما فوق
الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته
وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف انتهى يعني ان اضافة الافعال
ليست للاستغراق كما هو المتبادر لقيام القرينة العقلية بل للجنس
مطلقا وان الام في الجمع ليست للاستغراق ايضا بل هي للجنس مطلقا
واشار اليه بقوله مما ليس بفعل المكلف ولما كان مظنة ان يقال
ان اضافة المصدر الى فاعله تفيد احصر فاضافة الخطاب الى الله تعالى
تدل على ان الحكم الاخطابه تعالى مع ان اضافة النبي عليه السلام واو
الامر والسيد واجبه فخطابهم ايضا حكم فدفعه بقوله انما وجب طاعتهم
باجاب الله تعالى اياها فحكم الحكم تعالى وذكر في التلويح ما حاصله ان بعض
الاشارة عن الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
ثم اعترض عليه بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص النبوية لحوال المكلفين
وافعالهم والاخبار المتعلقة بافعالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
مع انها ليست احكاما فزبد على التعريف بقيد يخصه ويخرج ما دخل فيه
من غير انرا المحدث وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب
بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق بالاقتضاء او
التخيير اذ معنى التخيير اباقة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء
طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو النذب

وذلك ان الاسباب مثلا لا تتعلق
بجميع الافعال وهو خطا لانه لا حاجة
بالتعلق بفعل جميع افعالها متعلقة بغيره
ما فوق الاربع من النساء بالنسبة
الى النبي عليه السلام وغير متعلقة بغيره
بالنسبة الى غيره عليه السلام

وهو النذب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه
هو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير
لان قيد التخيير مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف
من حيث انه فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورته
النقص من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر ثم ذكر في التلويح
ما حاصله ان المعتزلة اعترضوا على التعريف بعد زيادة ذلك القيد
بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا
بالحصول بعد العدم كقولك صلت المرأة بعدما لم تكن حلالا وكونه معتقدا
بالحادث كقولك صلت بالتحاح وحرم بالطلاق انه يشتمل على
كلمة او هي للتشكيك والترديد في التعريف والتحديد الثالث انه
غير جامع لاحكام الوضعية مثل سبيته الدلوك لوجوب الصلاة وشروطه
الطهارة لها وما فيه النجاسة عنها فاجاب عن الاشارة عن الاول بمنع
انصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق بالمعنى
تعلق احل بها بعدما لم يكن متعلقا بمنع تعبد الحكم بالحادث بمعنى
ناثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث اماره عليه ومعرفه اذ العلل
الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات وموثرات والحادث يصلح
امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا
لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له
تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدونه التفصيل واما الثالث
فالترسيم بعضهم وزاد في التعريف قيدا يعمه ويجعل الحكم الوضعي
فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اى وضع الشارع وجعله واجبا
بعضهم بان لا يستلزم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان
اصطلاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغير التعريف وكوتم
فلا تستلزم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من النصيح
والصمى وخطاب الوضع من قبيل الصمى اذ معنى سبيته الدلوك

في عدم الشهول شرطية الطهارة
ما قل قدام

ولا يذهب عليك ان كون الشيء
ركن او دليلا او علامة من الوضعية
ايضا فلا وجه للاقتضاء على ما ذكره
فتدبر

لا يخفى عليك ان هذا المنع منبني على
ان الحكم والاحكام الذي هو نفس
الخطاب ههنا مستحدثان بالذات
كالاجاب والوجوب لان الحكم يحصل
بعد تعلق الاحكام وانه يمكن ان
يجاب عنه بمنع قدم الخطاب
بان يحل على ما حوب به

وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية العلمارة وجوبها في الصلوة
او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعة النجاسة حرمة الصلوة معها
او جوب ازالها حاله الصلوة وكذلك في جميع الاسباب والشروط
والموانع وذهب صاحب الشقيح الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب
نوعان تكليفي ووضعى فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه
لجعل الوضعى داخل في الاقتضاء او التحجير اى في التكليف لانهما
معهن ما من متغيران ولزم احدهما للآخر في بعض الصور لا بد ل
على اتحادهما ثم ذكر في التلويح ما حاصله ان هذا التعريف او رد عليه انما
متعددة الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو
ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحكمة وغيرهما مما هو صفات فعل الكلف
لانفس الخطاب الذى هو صفات الله تعالى والثاني انه غير متغير
لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق
بافعال العباد والثالث انه غير متناول للحكم الثابت بالقياس
لعدم حفظ الله تعالى والرابع انه غير شامل لاحكام المتعلقة بافعال
القلب مثل وجوب الايمان ووجوب الاعتبار اى القياس لان
الظاهر من الافعال افعال الجوارح فقط واجيب عن الاول بوجوه
الاول انه كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما هو مطلوب به للقرينة
العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم
هو الايجاب والتحريم وكونهما واطلاقة على الوجوب والحكمة
شامخ والثالث ان الحكم الذى هو نفس خطاب الله تعالى
كالاجاب امر كالفعل وله فاعل بجانب الفاعل اى المحاكم وهو بهذا
الاختبار ايجاب وله تعلق ايضا بجانب المفعول اى ما فيه الحكم
وهو فعل المكلف وهو بهذا الاعتبار وجوب فاعلهما متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون افتاء الحكم الوجوب
والحكمة مرة والايجاب والتحريم اخر واجيب عن الثاني بان الاحكام

الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هى متعلقة بفعل
الولى مثل يجب عليه اداء حقوق من مال الصبي ورده صاحب
الشقيح اولا بانه لا يقع في جوارحه بيعه وصحة اسلامه وصلاته و
كونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعى
واذا دال على حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذاهب من
عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي
الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحق
بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وانما اقيم العباد مقام المكلفين
لانقاذ التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام
الشرعية لان كون الماتى به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا لمعرف
بالعقل لكون الشخص مصليا او نارا كالصلوة ومعنى جواز البيع صحة
ومعنى كون صلوة مندوبة ان الولى ما مور بان يحترضه على الصلوة
وبما مره بها واجيب عن الثالث بان القياس مظهر للحكم لا منبئ له
وقال المحقق التقارز انى ولا يخفى عليك ان السؤال واراد فيها ثبت
بالسنة والاجماع البطلان اجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله
تعالى ومعرف له وهذا معنى كونهما ادلة الاحكام انتهى قبل عليه ارد
خطابه لازلى فالقران ايضا كاشف عن ذلك فلا وجه لتخصيص السؤال
بهما وان ارد خطابه اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان
السؤال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب لازلى
كالقران بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من مواد الكفا
والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عدا الثلاثة اصولا
مطلقة والقياس اصلا من وجه دون اخر انتهى ونقول الحق ان
الاختراص غير وارد لانها في حقيقة كاشفان عن العلة في القران
وخطاب الله تعالى لان القران جامع لجميع الاحكام في نفس الامر
لانته دال على الخطاب لازلى واجيب عن الرابع بان الفعل براديهما

ما يعم القلب ويجوز فتدبر **قوله** كالوجوب والاباحية وكونهما هذا
 منبني على حل الخطاب على ما ثبت بالخطاب او على ان الایجاب والوجوب
 متحدان بالذات وان تغايرا بالاعتبار او على المسامحة والمراد من كونهما
 المحرمة والندب والكرهية والوجوب ناظر الى الاقتضاء والاباحية الى الخيرة
 والظاهر من كلامه تعميم الوجوب للغرض ويحتمل ان يراد به ما يقابل الغرض
 ويندرج تحت النحو ايضا **قوله** وهذا الاجز غير مراد ههنا اذ يعني ان
 الحكم الشرعي ان حمل على المعنى الاجز بل هو اول تعميم الفعل في مفهومه على
 الاعتقاد والالم يصح جعل علم الكلام قسما من تلك الاحكام الشرعية وذلك
 التعميم خلاف التبادر وهو غير مناسب خصوصا في التعريف وثانيا
 انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان ما فيه من مسائل كوجوب
 معرفة الله تعالى ووجوب النظر فيها ووجوب تصديق النبي عليه السلام
 اقل قليل بالنسبة الى مسائله وثالثا استدراك بقية الشرعية
 لان الخطاب المضاف اليه تعالى لا يكون الا شرعية والكل غير جيتاني
 مراد ههنا نقل عنه ههنا لان معنى التعلق في الاول كونه معلوما
 العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر ان ينق الى الفهم وكذا الحال في نسبه
 وقوميه ولا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونهما من
 المعلومات لا حصرا في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب وكونه
 في الكلام في غاية الذرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الكمال انتهى
 والصيا يفتوت حسن المقابلة على ذلك التقدير ولا يخفى عليك ان حمل
 التعميم على الاستخدام بان يراد به المعنى الاول او الثاني وان يدفع ما
 قاله من ذلك الانحصار كمنه بعيد جدا ولا يخفى عليك ايضا ان حمل الحكم
 الشرعي ههنا على المعنى الاجز يوجب تعلق الشئ بنفسه اللهم الا ان
 يراد تعلق الكل بالجزئي ولا يخفى عليك ان حمل الحكم الشرعي ههنا على
 المعنى الاول لا يفيده **قوله** وسموا ما يفيد معرفة الاحكام الشرعية اه ولا
 يخفى عليك ان حمل الحكم الشرعي ههنا على الخطاب بمعنى الایجاب وكونه

وكونه وان امكن ههنا بالنظر الى انه يتعلق بالفعل والاعتقاد لان مسائل
 الكلام يجب اعتقادها وان لكل من العلمين تعقابه لكنه غير ملائم
 لقوله وسموا اه وسوف الكلام فتدبر **قوله** اللهم الا ان يجعل على التعميم
 اي على تحريم الحكم عن بقية الشرعي بان يراد به الخطاب المجز عن الاضافة
 اليه تعالى او على التاكيد ببقية الشرعي بان يراد به خطاب المضاف اليه
 تعالى يكون ذكر بقية الشرعي تعبيرا بما علم اول **قوله** او يجعل التعريف
 اي تعريف خطاب الله تعالى فحتم يكون المعنى للحكم المقيد او لا يفيد
 الشرعي ويكون ذلك المقيد لاحتراز عن الحكم الغير الشرعي وعلى جميع
 التقدير لا يكون بقية الشرعية مستدركا ذكر في التلويح لا خلاف لا من
 الاستحوا في ان هذا تعريف للحكم الشرعي وذكر فيه قال المص في الحوا
 اذا كان هذا تعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشئ ليكون بقية
 مفيدا مخبرا لوجوب الايمان وكونه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي
 لمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشئ لا ما يتوقف على الشئ والالكان
 احداثهم من المحدود لتناولهم مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناول
 ح لعدم توقفه على الشئ **قوله** فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر
 اي اذا لم يكن الاجز مراد ههنا لما فيه من تلك المحذورات فالمراد
 ههنا اما المعنى الاول وهو نسبه امر الى اخر ايجابا او سلبا او ان في وهو
 ادراك وقوع النسبة اول وقوعها ووجه الاول ظاهر لانه انما يقول
 وسموا ما يفيد معرفة الاحكام اه لان المراد بالحكم فيه هو المعنى الاول
 اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات الا مع الشكك فيها على سبيل
 اولانه لا يحتاج ح في تعلق الاحكام بالاعتقاد الى الشكك بان يجعله
 بمعنى المعقود بان يجعله على اعتقاد جزئي او مطلق غير مفيد كونه
 عن دليل اولان العلم في الموضوعين ح يمكن حمله من غير احتياج الى
 الشكك على جميع الاحتمالات بخاريه في الفن الاحتمال الاول ان يكون
 الفن عبارة عن التصديقات المتعلقة بالنسب بخبريه في المسائل

الذكر الاول رد على المحتش في الفاضل
 حيث افاد كلامه اولا كونه التعريف
 لطلق الحكم والذكر الثاني توجيه
 الكلام فتدبر

الحاصلة عن ادلتها وهذا المعنى هو المحتار عن السيد الشريف على ما يدل عليه كلامه في حاشيته شرح الشهابية والثاني ان يكون عبارة عن نفس المسائل المدللة وبؤيده قولهم حقيقة كل علم بالعلمية ما به من عليه في العلوم وهو الظاهر من كلام الشارح المحقق والثالث ان يكون عبارة عن الملكة الحاصلة من تكرار تلك التصديقات فعلى المعنى الاول للحكم يكون التعلق في قوله والعلم المتعلق بالاولى وفي قوله وبان يتبين من قبيل تعلق العلم بالمعلوم على راي المتقدمين ومن قبيل تعلق العلم باجزاء معلومه على راي المتأخرين والامام اذا كان الفن عبارة عن تلك التصديقات ومن قبيل تعلق الكل بالجزء على راي جميعهم اذا كان الفن عبارة عن تلك المسائل لان النسبة جزء من المسئلة ومن قبيل تعلق السبب بمعلق موصوف سببه او بجزء من اجزاء متعلق موصوف سببه اذا كان الفن عبارة عن الملكة التي سببها تكرار التصديقات التي تعلقت بالسبب الحجة فيه في تلك المسائل على راي المتقدمين ويجمع اجزاءها على راي المتأخرين والامام ومن هنا يظهر لك ان في التعلق تكلفا اذا جعل العلمان عبارة عن الملكة فلا وجه لجعل الاخير من وجوه الظهور وجهاله كما هو الظاهر من كون كلام المحشي الفاضل قد تكرر وعلى المعنى الثاني ان يكون التعلق بينهما من قبيل تعلق الكل بالاجزاء اذا كان الفن عبارة عن تلك التصديقات التي اخذت فيها او معها الهيئة الاجتماعية لان الاحكام المذكورة عبارة عن اجزائها غير معتبر فيها او معها تلك الهيئة او من قبيل تعلق الكل بالتصديق بجزءه الذي هو الحكم على راي الامام خاصة وفي كل من هذين التعلقين تكلف لا يخفى او يكون التعلق بينهما من قبيل تعلق المعلوم بالعلم او من قبيل تعلق السبب الى موصوف سببه اذا كان الفن عبارة عن المسائل او الملكة ولا تكلف في شئ منهما فذلك

هذا ما ظهر الى راي المتقدمين كما ان
ما بعد ما ظهر الى راي المتأخرين
والامام جميعا

كله في استزادة الى احتمال دخول الهيئة
كما ان كلمة مع استزادة الى غيرها

فذلك فتح على المعنى الثاني جعل العلمين عبارة عن المسائل او الملكة ولا يخفى عليك ان الانسب بقوله وسموا به ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل فذلك قد تمها على الملكة ونقل عنه على قوله فح يجعل وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق في لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعقدة بما هي متألقة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى فيه بحث لان تعلق الكل بالجزء ليس فيه تكلفا وانما التكلف في حمل التصديق على مذهب الامام والظاهر ان الفن اذا جعل عبارة عن التصديقات ان يكون الهيئة مأخوذة فيه حتى يكون متصفا بالوحدة على ان الظاهر من كون كلامه عدم التكلف في تعلق الكل بالجزء والآتي فلا ولا ان يقال فالمراد اما المعنى الاول فح يجعل العلمان عبارة عن التصديقات او الثاني فح يجعل العلمان عبارة عن المسائل وايضا ان المختار ان يكون مباحث النظر والدليل جزء من الكلام فلا يكون التعلق الا من قبيل تعلق الكل بالجزء مع قطع النظر عما ذكره في الحاشية كما لا يخفى قوله وعلى التقديرين معنى الشرحية اه اى وعلى تقدير ان يكون المراد المعنى الاول وعلى تقدير ان يكون المراد المعنى الثاني وحمله على جعل العلمين عبارة عن المسائل او الملكة ممكن ايضا لكنه بعيد من حيث المعنى وكذلك حمله على الازالة والجعل على ان يكون كل منهما بشقيه تقدير او احدا بعيدا قوله لا يتوقف عليه بمعنى ان وجوده نقا ووضوئه وكونهما كالقدرة والعلم من مسائل الكلام ومما لا يتوقف على الشرح يتوقف عليه فلو توقف عليه بزم الدور وفيه اشارة الى المراد على من ان الشرح يتوقف على وجوب الايمان بالشريعة وتقا فيه بحث لان هذه الامور وان لم تتوقف على الشرح بحسب الذات لكنها تتوقف عليه بحسب الاعتقاد لثبوتها عن احكام الالهية للفكرية وايضا ان من مسائل الكلام ما يتوقف على الشرح كطرف السمعيات مثل حقيقة اجتهاد واتار والصراط والبيان وكوبا بنحو ان يتوقف

المجموع من حيث هو مجموع فيجوز ان يكون معنى الشرعية ههنا ما يتوقف
 عليه الالزام الا ان يقال المتبادر من التوقف هو التوقف بحسب الذات
 فقط وبحسب كل واحد واحد فلو اريد بها ما يتوقف عليه بل ان لم
 بالنظر الى ذلك المتبادر واما اذا اريد بها ما يتوقف عليه الشرع فلا لانه
 اعظم من التوقف وفيه ان المتبادر منه ايضا هو التوقف فتدبر **قوله**
 ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظاهره يعني اذا اريد به مطلق التعلق
 سواء كان تعلق الاسناد بطرفيه كما في معنى الاول او التصديق بالقضية
 كما في المعنى الثاني او تعلق الاسناد بغير طرفيه او التصديق بغيره فلا
 يحتاج الى تاويل الاعتقاد بالمعتقدات لجواز ان يتحقق المطلق في ضمن
 المقيّد الا يخرج لا يحتاج الى ذلك التاويل فيكون التعلق في الاول تعلق
 النسبة باحد طرفيهما او متعلق بجزء بالكل على تقدير ان يكون المراد
 بليقضية العمل القضية المشتملة على تلك الكيفية اذا كان الحكم بالمعنى الاول
 او تعلق العلم باحد طرفيه او معلومه او بمعلومه اذا قدر النسبة فوق الكيفية
 او اريد بكيفية العمل تلك النسبة على راي المتقدمين اذا كان الحكم بالمعنى
 الثاني ويكون التعلق في الثاني تعلق المعلوم بالعلم على راي المتقدمين
 وهو الاول او متعلق اصدار المعلوم بالعلم على راي المتأخرين والالزام
 اذا كان الحكم بالمعنى الاول او تعلق الكل بما هو متالف منه على راي
 المتقدمين او الجزء بالكل على راي المتأخرين والالزام اذا كان الحكم بالمعنى الثاني
 او تعلق الكل بالجزء اذا كان المراد بالاعتقاد اعتقاد كل فرد فرد المقيّد
 بالمطلق اذا كان المراد به اعظم من اعتقاد المحقق والمفتد او تعلق الشيء
 بنفسه فهذا التقرير يظهر لك وجه سقوط ما قاله بعض الافاضل من ان
 الحكم اذا كان بالمعنى الثاني لا بد من تاويل الاعتقاد بالمعتقدات سواء
 اريد بالتعلق مطلق التعلق او لم يرد انتهى ولا يخفى عليك ان المراد غير
 ظاهر في التعلق الثاني اذا اريد بالحكم المعنى الثاني لانه بدون التاويل
 بالمعتقدات يحتاج الى احد هذه التكلفات المذكورة كما لا يخفى **قوله** وانما لم

وانما لم يعقبه التعلق اه تضمن الجوابين عن السؤالين المقدرين في السؤال
 الاول انه اذا اريد مطلق التعلق فيجوز ان يعقبه بالنسبة الى نفس العمل
 ايضا في الوجه في اعتبار التعلق بالكيفية والسؤال الثاني انه يجوز
 ان يعقبه التعلق بكيفية الاعتقاد ايضا في الوجه في اعتبار التعلق بتقدير
 الاعتقاد وحاصل الجواب عن الاول ان تعلق الاحكام بالعمل الذي
 يقصد من علم الفقه انما هو من حيث الكيفية اي الوجوب والندب وغيرهما
 لا من حيث الذات ولا من حيث انه عرض ففي التعلق بالكيفية اشارة
 الى ان تعلقها بالعمل من تلك الحيثية واما التعلق بنفس العمل فحال
 عن هذه النكتة فالاولي انما هو اعتبار التعلق بالكيفية وحاصل الاشارة
 الى تلك الحيثية قيد لموضع الفقه على ما هو ظاهر كلام القوم اذ بيان لا يخرج
 الذاتية على ما ذهب اليه صاحب التنقيح لانتهاجها من الموضوع فلا
 يرد ان جزء الموضوع لا يبحث في العلم عنه وتلك الكيفية يبحث عنها
 في الفقه ولا يرد ان التعلق من تلك الحيثية يرجع الى التعلق بتلك الحيثية
 فيلزم ان يتعلق الاحكام بالعمل اصلا مع انها متعلقة به ايضا لكونه
 احد المنتسبين نعم يرد على الاول الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا
 يكون الحيثية من الاعراض البحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست
 مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة
 ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثل ليس الصحة
 والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض والمشهور
 في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض وبها ليس من الاعراض
 البحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن البحوث
 في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض
 يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى
 لا على معنى ان جميع العوارض البحوث عنها لحوادثها للموضوع بواسطة
 هذه الحيثية البتة ويورد على الثاني نثار كالعلمين في موضوع واحد

منشأ الاشكال اخذ الحيثية
 للتفصيل والجواب المشهور من حيث
 بتقدير الامكان والاستعداد
 اجواب التحقيق مبنى على اخذها
 للتحقيق على ان يكون القيد خارجا
 منه

بالذات والاعتبار كذا في التلويح وحاصل اجواب عن الثاني ان بعض
الاحكام يتعلق بالاقتقاد من تلك الحيثية كقولنا الايمان باسند واجب
وكونه والكثرة يتعلق به بدونه تلك الحيثية فالاولى اعتبار تعلقاتها
بنفس الاقتقاد لا بكيفية الاقتقاد فنقل عنه يعني ان اريد مطلق
التعلق يجوز ان يعبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن
الثاني اولى وفيه اشارة الى ثبوت ودفع العبارة في شرح المقاصد
بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا اولى من عبارة انتهى ونقل عنه على قوله
عامة الاحكام الثانية اشارة الى ان تعلق الاحكام الثانية ايضا قد
يكون من حيث الكيفية مثل الايمان انتهى وبما ذكرنا سقط ما قاله
الفاضل قول احمد من ان الاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية
ان النسبة وان كانت متعلقة بالتنسب معا لكون تعلقاتها
بالحكوم به اقوى لانه مقتضى مستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقاتها
به بنفسه وبالحكوم عليه بالادوات ولهذا يقال له المنسوب وللمحكوم عليه
المنسوب اليه وايضا النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم
عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على ما لا يخفى فاعتبار التعلق به
اولى انتهى ولما بحث على كل من ادعى ما على دليله الاول فان اراد المحكوم
من حيث هو محكوم به فالمحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ايضا مستلزم
لنسبة وان اراد ذات المحكوم به مع قطع النظر عن تلك الحيثية فالاول
ممنوع خصوصا في الذوات واما على دليله الثاني فلا سلم انه مستلزم
لكون تعلق النسبة بالمحكوم به اقوى من تعلقاتها بالمحكوم عليه فتدبر
واما على دليله الثالث فلا سلم ان النسبة وصف المحكوم به فقط لانه
نفس الاتحاد وان كان وصفا له ولكن اتحاد المحمول مع الموضوع وصف
للموضوع كما ان فهم المعنى وان كان وصفا له مع كون فهم
المعنى من اللفظ وصف اللفظ كما ذهب اليه الشيخ المحقق **قوله**
وان اريد تعلق الاسناد به الاول ناظر الى كون الحكم بالمعنى الاول

اي المحمولات التي لا دلالة لها
على صفة اصل كالحبوان في زينة
حيوان

الاول في كلا التعليقين والثاني ناظر الى كونه بالمعنى الثاني فيهما فلو
قال او الا دراك بالقصية لكان اشتمل لان المعنى الثاني ليس
بتصديق عند المتأخرين ولا عند الامام بل هو تصديق عند المتقدمين
وجزؤه منه عند المتأخرين والامام فكيفية العمل اما عبارة عن الطرفين
او عن القصية ولا يخفى عليك ان العمل لو ذكر بالعطف وكان العطف
مقدما على التعلق في الملاحظة لكان التعلق من قبيل تعلق
الاسناد بطرفيه وما نحن فيه ليس كذلك فادارة تعلق الاسناد بطرفيه
من هذا التعلق المذكور بعيدة جدا وكذلك ارادة تعلق التصديق
بالقصية من هذا التعلق بعيدة قطعا ولا يخفى عليك ان الاعتقاد
بمعنى التصديق فاذا اريد به معنى المحقق يكون المعنى عبارة عن النسبة
الثانية ажبرية على راي القداماء من المنطقيين او المدرجات الاربعه على
راي المتأخرين او المدرجات الثلاثة مع الحكم على راي الامام فتعلق
الاسناد بالمعنى تعلق الشيء بنفسه على راي القداماء اذا كان الحكم بالمعنى
بالمعنى الاول عبارة عن النسبة الثالثة ажبرية التي تعلق بها الاعتقاد
ولو جعل اعم من النسبة التي تعلق بها الاعتقاد فيكون تعلق الاسناد
بالمعنى تعلق العام بالخاص او تعلق اجزاء الكل على راي المتأخرين والامام لا
تعلق الاسناد بطرفيه ويكون تعلق التصديق بالمعنى تعلق بمعلومه
الذي هي النسبة الثالثة ажبرية لا تعلق التصديق بالقصية اللهم الا ان
يجعل الاعتقاد او لا بمعنى المعنى كثر براديه القصية ويجعل تعلق
الاسناد بطرفيه تعلقا ضميا ولا يخفى عليك بعد كل منهما والصا يكون
هذا الوجه بعيدا لانه لم يكن مفيدا لما افاده الوجه الاول من النكتة
التالية ولا يخفى عليك ما في في الوجه الثاني فقط على زعم من اشارة
الى موضوع الفقه فتعارضنا فسط من هذا الوجه **قوله** في فيه الظاهر
من عبارة ان يكون متفرعا على كون التعلق تعلق الاسناد بطرفيه او
تعلق التصديق بالقصية وحق ان هذه الاشارة متحققة في كل

من التعقيد لأن الظاهر أن يكون إضافة الكيفية لاميته لا ببيانته
فح يكون الكيفية إشارة إلى المحمول والعمل إلى الموضوع وحملها على
معنى محين إذا أريد بالتعلق أحد التعقلين من المطلق والمقيد
مطلقا يرفع هذا الابراد لكنه خلاف ظاهره فان قلت حصر موضوع
الفقه في العمل من أين كان مفادا قلنا ان المقصود من قوله
منها ما يتعلق بكيفية العمل بيان ما يتعلق بكيفية فقط وكذا الكلام في القرينة
الثانية فاشد المحشى إلى ذلك باعتبار حصر في المثار إليه وكذا اشد جميع
المعتقد إلى أن الدام في الاعتقاد لا استغراق ولما لم يكن القول الثاني مثملا
على ما يصلح ان يكون موضوع الكلام فلم يكن فيه إشارة إلى موضوعه
فلذلك خص الإشارة بالقول الأول **قوله** وما يتوهم اه دفع لما يرد عليه
من ان موضوع الفقه اعم من العمل بدلالة هذه الأدلة فيكون يكون فيه
إشارة إلى موضوع الفقه هو العمل والظاهر ان هذا معارضة فلا بد من
تقديم الدليل ويمكن حمله على المنع أو النقص الاجمالي ومنشأ هذا التوهم
اشتباها موضوع المسئلة بموضوع العلم مع ان موضوع المسئلة قد يكون
موضوع العلم كالجسم الطبيعي في قولهم كل جسم له حيز طبيعي وقد يكون نوع
موضوع العلم كالجوان في قولهم كل حيوان له قوة اللمس وقد يكون عرضا
ذاتيا لموضوع العلم كالمحرك في قولهم كل محرك لا بد له من مبداء وقد يكون
نوع عرضة لذاتي كالمحرك بالجزئين المستقيمين في قولهم كل محرك
بجزئين مستقيمين لا بد وان يسكن بينهما موضوع العلم ما يبحث
فيه عن خواصه الذاتية والعرضية لذاتي ما يبحث الشيء لذاته اول ما يه
على رأي المتقدمين او ما يبحث الشيء لذاته او الجزئية اول ما يه على رأي المتأخرين
قوله كما ان قولهم البنية في الوضوء مندوبه اه هذا مبني على ما قاله بعض المحققين
من ان موضوع الفقه المصطلح انما هو فعل الجوارح لا ما يقع فعل القلب على
هذا لا يبراد عليه ما قاله بعض الافاضل من ان البنية فعل من افعال القلب
فقولنا البنية واجبة في الصلوة او هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج فيه إلى ما

إلى ما ذكره من التأويل لأن موضوع المسئلة هنا قد وقع موضع العلم
أيضا بناء على ان البنية عمل القلب وهو من افعال المكلفين انتهى لا يقال
تخصيص الفعل بفعل الجوارح نينا في قوله فيما سبق وان عم الفعل الاعتقاد
لأننا نقول هذا مبني على التحقيق وذاك على التمثل فلا منافاة بينهما **قوله**
ثم انه ينبغي اه لا يخفى عليك ان العطف بضم والقول بالقلب فيه مع انه
جزء منها بعد عدم تعيم موضوع الفقه إشارة إلى المكان منع كون
الفرايض بابا من الفقه على الحقيقة فيجوز ان يكون ذكرها في كتب الفقه
على سبيل الاستطراد لمناسبة بينهما لهذا الجواب مبني على تسليم كونها بابا من
الفقه على سبيل الحقيقة فيه وعليه ما قاله بعض الافاضل من انه ينبغي ان يكون
موضوع الفرائض اعم من شئمة التركة بين المستحقين اذ يندرج في موضوعه
التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين
على الامور الباقية وادراج هذه الامور المذكورة في تلك القسم خلاف
الظاهر لاسيما التجهيز والتكفين لانهما واجبان وان لم يكن للبيت تركة
اصلا ولا يينا في كون موضوع الفرائض اعم من تلك القسم لكونها بابا
من الفقه لان هذه المذكورات من الاعمال ايضا انتهى بلخصا اللهم الا ان يقال
ان هذا الجواب مبني على ظاهر هذا التعريف المذكور وعلى مجرد الرد على من قال
بان موضوع الفرائض التركة ومسحقوها او يبراد بالقول ان هذا المسائل
المتعلقة بقسم التركة بين المستحقين وهذا لا يينا في كون موضوع الفرائض
اعم من تلك القسم في نفس الامر او يلزم كون ما عدا المباحث المتعلقة
بقسم التركة بين المستحقين من هذه المذكورات مما عدا باب الفرائض
من مسائل ابواب الفقه يعني كونها من مسائل الفقهية المختصة او
بمنع كون ادراجها في قسم التركة خلاف الظاهر لان من لم يكن له
شئ فله حق من بيت المال كما لا يخفى **قوله** هذا من قبيل اه اراد بالافاضل
البنا الداخلية على الاولى وبالأخر قوله ليس من باب هذا التحويل بل يدخل البنا
وبالأخر علم الشرع ايج فالثانية موطوفة على الاولى وعلم التوحيد على علم الشرع

والإبادة في الثانية هي الباء في الأولى أعيدت للتأكيد والكشف بالمجرد
المقدم هو الأولى وهذا الطريق هو الظاهر المشهور في أمثال هذه العبارة
ولا يبعد أن يقال إن النسخ الذي عند المحشي الفاضل يجوز أن يكون بغيرها
في المعطوف أي والثانية علم التوحيد والصفات لأنها مختلفة بعضها
بالباء وبعضها بغيرها فلا يرد ما قاله المحشي الفاضل قولاً حمداً ولا وجهاً
أو كناية من التكليف لمنع كون العطف من قبيل العطف اه **قوله** قال
في التلويح اه إشارة إلى السؤال بالمتنات بين كلاميه حيث أفاد في التلويح
أن هذه المسئلة من مسائل علم الأصول وأفاد في هذا الشرح على الإطلاق أنها
من مسائل علم الكلام وحاصل إجاب أن عدتها من مسائل علم الأصول في
في التلويح بالنظر إلى أنها مناط لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية وعدتها
من مسائل علم الكلام في هذا الشرح بالنظر إلى أنها مناط لاثبات العقائد
الدينية فكانه قال ههنا والعلم المتعلق بالأحكام الشرعية التي تتعلق
بها اثبات العقائد الدينية من حيث أنها كذلك ليست علم التوحيد والصفات
فلا منافات بينهما نقل عنه على قوله مشتركة اه أي أصول الفقه وأصول
الدين الذي هو علم الكلام فان حجة الإجماع من حيث أنها مناط لاستنباط
مسئلة الأصول ومن حيث أنها مناط لاثبات العقائد الدينية مسألة
الكلام انتهى ويستفاد من كلامه أن المسئلة الواحدة بالذات وبالاعتبار
بما يجوز أن تكون مشتركة بين العلمين وههنا بحث مشهور وهو أن موضوع
أصول الفقه أي الأدلة الأربع من حيث ثبتت بها الأحكام الشرعية
وموضوع العلم لا يبين فيه تكليف يكون حجة الإجماع من مسائل علم
الأصول بل الحق أنها من مبادئ الكلامية إذ هو العلم الأعلى الذي ينتهي
إليه العلوم الإسلامية وفيه يبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها
والمباحث عنه في علم الأصول هي العوارض اللاحقة له في إفادة الأحكام
الشرعية كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما أن كنهه من سائر حجه عن هذه الحقيقة
واجيب عنه بوجهين أحدهما أن قولهم موضوع العلم لا بد وأن يكون

وأن يكون مستم الثبوت فيه معناه أنه لا بد وأن يكون مستم الثبوت
في مقاصده فلا ينافي لكونه هذه المسئلة جزء من الأصول لأن ما يتوقف
عليه المقاصد من المبادئ قد يبعد جزء من الفن تغليباً فبجواز أن تكون
هذه المسئلة جزء من الأصول تغليباً ومن مبادئ الكلامية حقيقة
ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب وثانيهما أن الذي لا يبين في العلم هو وجود
الموضوع ولا حاجة لنا إلى بيان وجود الإجماع إذ هو معلوم بالمشاهدة
أو بالتواتر وأما حجة الإجماع فهو من إخراج هذه الذاتية التي يبحث عنها
في أصول الفقه فيقال الإجماع حجة موجبة لثبوت الحكم وهذا الجواب قريب
من الحق كما لا يخفى **قوله** بناء على أن موضوع الكلام اه لا يخفى عليك
أن هذا لا يفيد كون هذه المسئلة مشتركة بين الأصوليين بل كونها
جزء من أصول الدين وهو علم الكلام وقد اختلف القوم في موضوع
علم الكلام فقال بعضهم أنه هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً لأن مسائل علم الكلام إما أن يحكم
فيها على المعلوم بما هو من العقائد كقولنا الله واحد قديم وكونه في
تعلق به ذلك الإثبات تعلقاً قريباً وإما أن يحكم فيها عليه بما هو
وسيلة إلى تلك العقائد كقولنا الأجسام متحركة من أجواهر الفردة
والكلد جائز وأحوال مستقيمة والمعدوم غير متميز وكونه في تعلق به ذلك
الاثبات تعلقاً بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة فعلم من هذا كون
موضوعه هو المعلوم من تلك الحقيقة وقال طائفة من المتكلمين
كالفاضل الآزموي ومن تبعه أن موضوعه ذات الله تعالى إذ يبحث
فيه عن صفاته وأفعاله وأحكامه ويرد عليه النظر من وجهين الأول
أنه قد يبحث فيه عن غير ما كالجواهر والأغراض لا من حيث هي مستندة
إليه تعالى والثاني أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم أن يكون
اثبات الصفات عيناً بذاته وبطلانه لا شك فيه وأما كونه مبيناً في
علم أعلى وهذا أيضاً باطل إذ لا علم أعلى من علم الكلام وقال طائفة

اخرى كحجة الاسلام وغيره انه الموجود بما هو موجود وبنية ايضا نظر
 لانه قد يجتنب فيه عن احوال العدم واحال وعن احوال امور لا باعتبار
 انها موجودة في الخارج في شرح المواقف فظهر لك من هذا التخصيص
 ان دفع السؤال بهذا الجواب لا يتوقف على كون موضوع الكلام
 عبارة عن ذلك المعلوم او يدفع به ايضا على تقدير كونه عبارة عن
 ذلك الموجود نعم لا يمكن دفعه بعد الجواب على تقدير كونه عبارة عن
 ذاته تعالى بطريق آخر وهو تخصيص الاحكام المتعلقة بالاعتقاد با
 بالاحكام التي تتعلق بذاته تعالى فلا يلزم ان تكون هذه المسئلة من مسائل
 الكلام او ارجاع هذه المسئلة الى قولنا اننا قد نصب الاجماع حجة
 لاثبات العقائد الدينية فلا وجه لتخصيص الجواب بما ذكره اللهم الا ان
 يقال لما كان المذهب المنصور من بين هذه المذاهب هو القول
 بكون موضوعه ذلك المعلوم بني الجواب عليه ولم يتعرض لغيره **قول**
 من حيث يتعلق به اه فيه كجب من وجوه الاول ان المعلوم المحيى
 بهذه المحيية متناول لمجمول مسائل الكلام ايضا فلا يكون التعريف مانعا
 عن اعتباره فلا وجه ان يقال من حيث ثبت له العقائد او الوسيلة اليها
 الثاني ان هذه المحيية لا تدخل لما في لائق القدرة مثل ذلك المعلوم
 ثانيا كون عرضا ذاتية من هذه المحيية الثالث هذا المعلوم ما يرد به مفهومه
 او ما صدق عليه من افراده وعلى كلا التقديرين لا يكون المحمول عرضا ذاتيا
 له لانه في اكثر المسائل الكلامية اخص من مفهومه وفي كلها اعم مما صدق عليه
 والارض الذاتي للشئ لا بد وان يكون ما ياله على ما هو الى المحققين
 ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فتقدير صلة الاثبات فالمعنى
 اثبات العقائد الدينية له او جعل الباد بمعنى اللام على ان يكون سلبية
 الاثبات واما عن الثاني فيجعل المحيية بياناً على الاجمال للاخاض الذاتية
 المحيية عنها في العلم او تبدأ للموضوع او يجعل اجار متعلق للمعلوم
 باعتبار ما تقدمت من معنى البحث فلا يلزم ان تكون علة للكون القدرة

القدرة وغيرها واما عن الثالث فبان يقال ان الاخص اذا كان مع
 مقابلة شأنا للموضوع وغير محتاج في كونه للموضوع الى ان يبين الموضوع
 لونها معينا فيكون من الاعراض الذاتية له لما نحن فيه يجوز ان يكون
 من هذا القبيل فتدبر **قوله** يشير الى ان له مباحث اخرى اه وجه الاشارة
 ان اسم التخصيص يقتضي ثبوت الموصوف باصل الشهرة فاذا كان معنى
 قوله اشهر مباحث اشهر من بين مباحثه فلا بد من منتهى الخارج اليه حتى
 يكون مشيراً الى ما ذكره اذ لا يلزم ثبوت المباحث الموصوفة باصل الشهرة
 لانه يقع اذا وجد مجت واحد موصوف باصل الشهرة واذا كان معناه
 اشهر مباحث التي كانت مباحث التوحيد والصفات خارجة عنها
 فيلزم ثبوت المباحث الموصوفة باصل الشهرة ولا بد من احد بين
 المعنيين للابزار كون الشئ اشهر من نفسه والقاتل بعوم الموضوع
 لفرقتان فرقة ذهبوا الى ان موضوعه ذلك المعلوم وفرقة ذهبوا الى ان
 موضوعه الموجود بما هو موجود فالمراد بين ههنا هو الفرقان والمراد
 ظهور ثبوت المباحث الاجزى للكلام عدم احتياجه الى اقامة دليل لغزبية
 ذكره في مقابلة **قوله** فلان الصفة المطلقة هي الغير المقيدة بقيد كالتبعية
 الوجودية عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية وهي الحيوة والعلم والقدرة
 وكما فح يكون للكلام مباحث اخرى هي ايضا تتعلق بذاته تعالى كمباحث
 الصفات الفعلية مطلقا سواء كانت متعلقة بامر الدنيا كاحداث العلم
 او بامر الآخرة كحشر الاجساد والتبعية ككونه غير جسم ولا جوهر ولا عرض
 ونحوها والاعتبارية كالعالمية والقادرية وكونهما الا ان هذه المباحث
 ليست باشهر مباحثه واشرف مفاصده ولا يخفى عليك ان ارجاع
 ضميرهم الى الغير باعتبار كونه عبارة عن جماعة من العقلاء لكن برؤية
 ان كلامه بوجه بل يدل على ان الصفة المطلقة عند القائلين بعوم الموضوع
 لا تختص بحسب الغلب استعمالهم في الصفة الذاتية الوجودية وهو محل
 تناول فتايل **قوله** ولذا لم يعدوا اي ولان الصفة المطلقة عندهم هي

الصفة الذاتية الوجودية لم بعدوا مباحث الاحوال كالعالمية والفادية
وكجوها ككونه تعالى خالف لافعال العباد ومطلقا سواء كانت اختيارية
او غير اختيارية والنبوة كارسال الرسل من البشر والامانة كنصب الامام
بين العباد من مباحث الصفات قال في المواقف الحال هو الواسطة بين
الوجود والمعدوم وقد اثبتته امام الحرمين اوله والقاضي منبأه ابو بكر
من المعتزلة وبطلانه ضروري لما عرفت ان الوجود ماله تحقق والمعدوم ما
ليس كذلك وقال السيد السند والواسطة بين النفي والاثبات في شئ من
المفهوم ضرورة واقفا قائم قال في المواقف ما حاصله انه ان اريد نفي ما قلنا
من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو باطل بالضرورة وان اريد معنى
آخر بان يفتقر الوجود لمثل ما لم يحقق احالة والمعدوم بما لم يحقق له حقيقة
هناك واسطة بينهما اي ماله تحقق ينبغي ولم يكن النفي والاثبات جهاين
الى معنى واحد فيكون التراجع لفظيا ثم قال فيه ما حاصله ان حجة المثبتين
للكمال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته فيستلزم
في الموجودات وانه محال ولا معدوم والا تصف الشئ وهو الوجود بنقيضه
وهو العدم وانه محال ايضا الوجه الثاني في السواد ومثل مركب من اللونين
التي هي حسنة والفصل الذي يمتاز به عن سائر الالوان وهو قابضية
البصر فضا فنقول ايجز ان ان وجدوا معا معنيين اي عرضان لم يبق
المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احدهما بالآخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة
وحدة حقيقته وهو خلاف المفروض وقيام المعنى بالمعنى باطل على ما
بين في محله من الادلة المفيدة لبطلانه وان عدا معا او احدهما فقط
لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديته وقلنا في اجواب
عن الوجه الاول الوجود موجود ووجوده نفسه فلا تسلسل او معدوم وانما
يكتنع الصاف الشئ بنقيضه به هو بان يقال مثل الوجود عدم او الوجود
معدوم وانما الصاف بنقيضه بالنسبة والاستفاد فلا يمتنع فان كل
صفة قائمة بشئ فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالشئ فانه لا با

فانه لا جسم مع انضاف لجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم وهو السواد
فلا بعد في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود وهو العدم وقلنا
في اجواب عن الوجه الثاني المختار انها موجودان وقولهم يلزم قيام
المعنى بالمعنى قلنا ففهم ولكن لا نسلم انه محال وادلتكم مقدوحة عندنا
او تمنع الملازمة ونقول انهما موجودان ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى لانها
في الخارج شئ واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز بينهما في الخارج حتى يقوم احدهما
بالآخر في الخارج بل التمايز بينهما في الذات فقط وليس في الخارج شئ هو لونه
وشئ آخر هو القابض للبصر يقوم احدهما بالآخر في الخارج بل السواد لون
وكذلك اللون بعينه في الخارج نفس القابض للبصر فلا تمايز بينهما في الخارج
ثم قال فيه ما حاصله ان القابلين بالحال ذكرناه فرعين الاول انهم
ضموه الى الحال المعقل بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمركبة
فانه معقل بالحركة الموجودة القائمة بالتحرك وكذا الفادية والعالمية
وغيرهما والى الحال الغير المعقل كاللونين للسواد والجوهرية للجوهر وغيرهما
الثاني انهم قالوا الذات كلها متساوية في نفسها وانما تمايز الذات
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وبطلان بان الذات المتساوية
لا بد وان يخص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك
الاختصاص لا لامر يقضيته وانه ترجح بلا مرجح وهو باطل قطعاً واما ان يكون
لامر وذلك الامر المقضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه
من بين سائر الذات بالبرجعية او بصفة لذات فالكلام في اختصاص
الذات بها وبالجملة الاشتراك في الذات اي التساوي في الحقيقة بوجوب
الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة فكيف يتصور الاشتراك
والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما علي
رأينا فالذوات متمايزة في الحقائق وانما اشتركت في بعض اللوازم وذلك
غير ممتنع ومن هذا التفصيل يظهر كذا في كلام المحشي الفاضل فامل
وان رجع الكل الى صفة تالان الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات

غير ذاتية والنبوة والامامة يرجعان الى الصفات الفعلية كرسال
الرسول ونسب الامام بين العباد ومن هذا التقدير يظهر لك انه لا معنى
لرجوع في الاحوال وان اراد بالصفة صفة ذاتية وجودية فالجواب في التعبير
ان يقال وان رجع بعضهم الى البعض وبعضها الآخر الى بعض آخر من الصفات
الذاتية الوجودية مثل الاحوال ترجع الى القدرة والعلم وغيرهما والافعال
والنبوة والامامة ترجع الى صفة التكوين مع انه فاسد من وجه آخر لان
مباحثها على هذا التقدير تكون مباحث الصفات الذاتية الوجودية وايضا
يراد عليه ان الاولى ان يقول مع ان الكل يرجع الى صفة مالا ان كلمة ان الوصلية
تفيد ههنا ان عدم العدة المذكور المعلق بتلك الارادة يكون اولى على تقدير
عدم الرجوع وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العدة معلقا
بارادتهم من الصفات المطلقة الصفات الذاتية الوجودية بل بعدم
الرجوع وهو ظاهر وان قصد الربط مع قطع النظر عن علية قوله ولما اذا
لما قبله فلا يفيد الكلام ههنا شيئا اللهم الا ان يقال ان عدم العدة المذكور اذا
لم يرجع الكل الى صفة ما يكون معلقا بعينين كذا في عدم العدة اذا رجع
صفة ما فانه يكون معلقا بعينه واحدة وهي ارادتهم الصفة الذاتية الوجودية
من الصفة المطلقة ولا شك ان المعلق بالعينين يكون اولى من المعلق
باصديهما فنقل عنه ههنا وان ذكر في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم
الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة
انتهى فتقول الغرض من هذا النقل اننا نريد كون الموضوع اعظم او نريد عدم
العدة المذكور او نريد ذلك الرجوع بان يقال ان الكل لو لم يرجع الى صفة ما
لما ذكرنا ان الحق في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام اه لكنه ذكره
لهو والى على ذلك الرجوع فيه وعليه المنع بان لا نسلم الدلالة لجواز ان يكون
ذكره مبنيا على كون موضوع الكلام اعظم من ذات الله تعالى كما هو الموضع
الحقيقيين تليل عليه ان بين هذا النقل وبين المحصاة المستفاد من قوله الا
عند بعض الشيعة من ان انتهى القول لامتناعها بينهما اذ يجوز ان يكون

ان يكون الفعل مبنيا على كون موضوع الكلام اعظم واخصر مبنيا
على كونه اخصر على انه يجوز ان يكون المراد من المقاصد ما هو اعظم مما
هو مبنية لهما وبكث الامامة بمنزلة مقاصد الكلام لانه لما كانت تحتها
الناس في بحث الامامة الاعتقادات فاسدة واختلافات باردة كما
نقضى الى رفض كثر من قواعد الاسلام جرى عادة العلماء من السنة
والجماعة على ذكرها في اواخر كتبهم الكلامية وجعلها من مقاصد الكلام
لدفع هذه الاعتقادات الفاسدة ولا تراخ بينهم في كونها من الفقهيات
في الحقيقة لان نصب الامام عندهم واجب سمعا على الامة فهو من
افعال المكلفين كما ذكره الشيخ المحقق في شرح المقاصد **قوله**
على ان الامامة انما هي اه هذه اما علاوة من قوله وان رجع الكلام الى صفة
او من قوله فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية
او من قوله ولذا لم يعدوا اه فالعنى على الاول اننا لو سلمنا ان الكل
غير راجع الى صفة ما فلذا لم يعدوا اهها من مباحث الصفات
فقلنا لا يلزم منه عدم عدالامة من مقاصد الكلام فان الامامة من
الفقهيات في الحقيقة ولكنها جعلت من مقاصد الكلام حكما لدفع
كلمات المبطلين فبهذا الاعتبار يكون مباحثها غير مباحثه التي هي اشهر
مباحثه ويصح كلام المحقق قطعا وعلى الثاني اننا لو سلمنا ان الصفة
المطلقة عندهم هي الصفة الشاملة للصفة الذاتية الوجودية وغيره
من الاحوال والافعال والنبوة فقلنا لا يلزم منه عدم الامامة من مباحث
الصفات على حقيقة لانه من الفقهيات في الحقيقة ومن مقاصد
الكلام ومباحثه حكما فبهذا الاعتبار يكون مباحث الصفات اشهر
مباحثه ومباحث الامامة غير اشهر مباحثه فيصح كلام الشيخ المحقق
ايضا وعلى الثالث اننا لو سلمنا ان قولنا ولذا لم يعدوا اه غير ثابت
بناء على انهم عدوا مباحث هذه الامور من مباحث الصفات لانهم
ارادوا في الحقيقة من الصفة المطلقة الصفة الشاملة لجميع صفات

شواهد على موضوع الكلام اعظم
او اخصر

نقلاً وهذه الأمور راجعة الى صفة ما في الحقيقة فقلنا لا يلزم منه
 عدم مباحث الأمانة من مباحث الصفات على حقيقة لانها في
 الحقيقة من الفقهيات وذكر في الكلام وجعلت من مباحث حكماء
 للفائدة المذكورة ولكنها ليست من أشهر مباحث وهذا التقرير يظهر
 ضعف ما قيل وقصور ما قالوا في دفعه فذكر في شرح المواقف ما
 حاصله أنهم اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولاً واختلف القائلون
 بوجوبه فقال اهل الحق نصب الامام واجب على الآمة سمعوا وقالت
 المعتزلة والزيدية ان نصبه واجب على الآمة عقلاً وقال الجاحظ و
 الكعبي وابو الحسن من المعتزلة ان نصبه واجب على الآمة عقلاً وسمعوا
 معاً وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام على الآمة بل
 يجب على الله تعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين
 الشريعة عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه عليه
 ليكون معترفاً بالله تعالى وصفاته وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام
 اصلاً بل هو من الجائزات ومنهم من فضل فقال بعضهم كاشم
 القوطي واتباعه يجب عند الامين دونه الفتنة وقال قوم كاشم و
 تابعه يجب عند الفتنة دونه الامن ومن هذا التفصيل يظهر لك ان
 مباحث الامانة عند بعض الشيعة كالأمانة والاسماعيلية من مباحث
 الكلام على الحقيقة وان جعل موضوعه عبارة عن ذات الله تعالى فقط
 ويظهر لك وجه ذكر البعض فتايل في احكام المستغفارة من قوله الا عند بعض
 الشيعة **قوله** تهديد بيان شرف العلم وغايته مع الاشارة اظهر
 كلامه يقتضي ان يكون الحكم به على قوله وقد كانت الاوائل الى قوله **قوله**
 فالغنى بسط مقدمة لاجل بيان شرف علم الكلام وغايته مع الاشارة
 اه فالاشارة الى ذلك الرفع من قوله وقد كانت الاوائل الى قوله الى ان
 حدثت الفتن وبيان شرفه وغايته منه الى قوله فاشتغلوا فلو قدم الاشارة
 لبطلان ترتيب شارح المحقق فكان اولى الله ان يقال ان المقصود الا

الاصل من هذا الكلام بيان سبب الشرف والعلو وغايته والرفع ضمنى
 الاشارة بالاشارة ذكر في شرح المواقف ما حاصله ان فائدة علم الكلام امور
 الاول الترتيب من حضيض التقليد الى الاتقان وهي بالنظر الى الشخص في قوله
 النظرية الثاني ارتداد المسترشدين والزام المعاندين بافائة الحجج عليهم
 وهي بالنظر الى تكميل الغير الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه
 المبطلين وهي بالنسبة الى اصول الاسلام الرابع ان يبني عليه العلوم
 الشرعية وهي بالنظر الى ذروة الخامس صحة النية والاعتقاد وهي بالنظر
 الى الشخص في قوته العملية وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين
 ومن هذا التفصيل يظهر لك ان هذه المقدمة مشتملة منها على الثاني و
 الثالث وذكر فيه ما حاصله ان شرف علم الكلام بامور الاول موضوعه
 لانه اتم الامور واعلاها لانه مشتمل على ذاته تعالى وصفاته وهي اشرف
 الموجودات كلها الثاني غايته المنة بته على تلك الامور المحمودة لانها اشرف
 الغايات الثالث دلالة لانها يقينية يحكم بصحتها صريح العقل ومنوطة
 بالنقل وهذه الامور هي جهات شرف العلم لا يتجاوز جهات الشرف
 اياً ما قال الكلام اذن اشرف العلوم لانه مستجمع لجميع جهات الشرف بخلاف
 سائر العلوم وظهر لك من هذا التفصيل ان هذه المقدمة انما تشتمل على
 بيان شرفه بسبب اشتغالها على بيان بعض الغايات ويمكن ان يكون
 المعنى هذا تهديد اي بسط مقدمة لقوله فاشتغلوا الى قوله فالتقل عن التسلف
 اي هذا تهديد ببيان شرف العلم وغايته بذلك القول مع الاشارة في
 نفسه الى دفع ما يقال اه فالظاهر ان يكون بيان شرفه ببيان غاياته
 فالظاهر على كلا المعنيين ان يجعل عطف الغاية من قبيل عطف العلة على
 المعلول وهذا التقرير ظهر لك ضعف ما قاله بعض الافاضل قوله هذا مع
 ما عطف عليه وهو قوله فقلت الوفاق والاختلافات وقوله فاشتغلوا فلو قدم الاشارة
 الى الفتنة اي مجموعها وهذا الكلام اما مبني على ان تمكنهم معطوف او لا
 فقلت الوفاق وثانيها على صفة عقائدهم كما هو ظاهر عبارة الشارح المحقق

اي هذه الفائدة وفسر عليه
 ما سأل في من سأل الضمائر
 مسأله

او على انه معطوف اول على صفا عفا بهم كما هو ظاهر عبارة المحشي
واما ترتيب العهد فالظاهر انه معطوف اما على البركة او القصة وعطفه
على صفا عفا بهم بعيد لفظا ومعنى اما لفظا فظاهرا واما معنى
فلان صميرهم في قوله لصفا عفا بهم للتحية والتابعين جميعا والاصحبة
في التابعين فالبركة ناظرة الى التحية والقرب الى التابعين والجموع
دليل على صفا عفا بهم فلا وجه لما قاله البعض في بيان ما من قوله
وهو ترتيب العهد ولقطة الوقايح اه انتهى ولا وجه ايضا لما قيل ان
قوله لقطة الوقايح عطف على قوله ببركة بنا على اتحاد مؤدوي الباءية
واللام التعليلية انتهى اذ مجرد صفا عفا بهم لا دخل له في الاستغناء
عن تدوين العبدية وامر كون المعطوف عليه في باب امر لفظي لا يرجع
على جانب المعنى فلا يرد به المنع على ما التزمه المحشي الفاضل **قوله** قد علم
لاهتمامه او الاختصاص فنقل عنه اى للاهتمام بغير الاختصاص مثل العنا
بالدليل الذي هو لاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدققا فانه لا يعرضه
الشبهه من اول الامر ومثل كون الغرض متعلق بالسبب لا بالحكم
امثال ذلك انتهى ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل ومثل التمكن
في ذهن السامع ومثل اظهار التعظيم وما اشبه ذلك قال الشارح
المحقق في شرح التلخيص لا يكفي في التقديم مجرد ذكر الاهتمام بل لابد
من ان يبين ان الاهتمام من اتي حجة وباتى سبب انتهى ومن جملة
اسبابه الاختصاص ومن هذا ظهر لك ان مقابلة الاهتمام بالاختصاص
من قبيل مقابلة المعدول باحد تلك وهو غير حسن وايضا ان المقصود
بيان علل الاهتمام وايراد الامثلة لغير الاختصاص والحال ان العناية
والاهتمام مترادفان على ما يدل عليه كلام الشارح المحقق في مواضع كثيرة
من شرح التلخيص اللهم الا ان يقال وضع الاختصاص من قبيل وضع
العلته مقام معلولها فالتقابل يكون من قبيل التقابل بين العلة
لان المداد بالاهتمام هو الاهتمام المعلق بغير الاختصاص من سائر العلل

سائر العلل وان يقدر السبب وهو اصابة الدليل فوق العناية او
يجعل الامثلة للاهتمام ويقدر العناية بعد مثله في الاخيرين او
يجعل الاول للاهتمام والاخير ان للغير او يترجم كون العناية غير
الاهتمام المذكور لانها اخق منه فتدبر **قوله** اى سبب استغناءكم
هذا اشارة الى ان هذا القصر قصر الصفة على الموصوف فالعناية الكون سببا
لاستغناءكم عن تدوين العبدية مقصور على هذه الامور والى ان هذا
القصر قصر قلب واضاف في التحقيق ويمكن ان يجعل حقيقيا فالتقريب يكون
لمجرد الاشارة الى انه قصر قلب بنا على انه لا سبب في نفس الامر
لذلك الاستغناء الا هذه الامور وما ذكرنا ظهور فساد ما قاله الفاضل سحيلي
قصور ما قاله بعض الفاضل **قوله** لا يرى اه يعني ان تدوين الامام مالك
رحمه الله تعالى وفق الفقه وقت ظهور الفتن بين الناس مع كونه من
التابعين ومع كون حالهم وشأنهم الاجتناب والاخراج عن الاشتغال
مما ليس له شرف وعاقبة حميدة دليل على ان سبب ذلك الاستغناء
مجرد هذه الامور فاذا ارتفعت ارفع ذلك الاستغناء ولو كان السبب
ذلك الامر المتوهم لما ارتفع ذلك الاستغناء ولما دون رحمه الله تعالى وفق
الفقه لان ذلك المتوهم على تقدير كونه سببا للاستغناء باقيا مستمرا الى زمانه
رحمه الله تعالى بل الى آخر الايام فاذا ثبت الشرف لتدوين الفقه فما ظنك في
شرف تدوين اشرف العلوم وهو علم الكلام وبهذا التقدير يندفع ما قاله
الفاضل سحيلي زاده من ان هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستغناء عن
تدوين الكلام عدم الشرف مع ان المقصود من البيان ذلك انتهى **قوله**
ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام قال في التلخيص الفقه معرفة النفس بالها
وما عليها ويترادف ليجز الاعتراف بالها والوجدان بالها فيخرج الكلام و
التصوف ومن لم يزد اراد الشمول وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية
عن ائمتها التفصيلية انتهى فان في التوضيح ما حاصله ان التعريف الاول
منقول عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ومعرفة النفس بالها وما عليها من الاعتراف

أي علم الكلام ومعرفة النفس بالها وما عليها من الوجوديات هي علم الخلاف
والقصود كالزهد والصبر والرضا وكذا ذلك ومعرفة النفس بالها وما عليها
من العمليات أي علم الفقه المصطلح فإن اردت بالفقه هذا المصطلح زدت
على شيء قوله بالها وما عليها وإن اردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد
والبوحيفة رحمه الله تعالى إنما لم يزد هذا القيد لأنه أراد الشمول إلى طليق
الفقه على العلم بالها وما عليها سواء كان من الاعتقادات أو الوجوديات
أو العمليات ومن ثم سمي الكلام فقها كبيرا ومن هذا القبيل يظهر لك مشاهد
السؤال ويمكن أن يجعل المنشأ قول الشرح المحقق والعلم المتعلق بالاول
يسمى علم الشرايع والاحكام لأن الظاهر المتبادر أن يكون العلم بالمعنى
المصدرى لا بمعنى المعلوم **قوله** قلت المعلوم ههنا هو المسائل المدونة
الظاهر أن يكون المعلوم بالفتح ويحتمل أن يكون بالكسر وفائدة ههنا ظهر
مما تقدم وإنما تقدم هذا الجواب لأن سببان كلام الشرح المحقق اظهر النسبة
اليه منه بالنسبة إلى غيره لأن التدوين وغيره إنما يتعلق اولا وبالذات
بالمسائل وثانيا وبالعرض متجديا بها وكثرة المؤيدات إنما هي فيه فلا تعارض
فتدبر وقالوا ان حقيقة كل علم مسائل وتقييد المسائل بالمدونة يقتضيه قوله
عن ادلتها التفصيلية وقالوا في بيان المسئلة ما يبرهن عليه في العلوم
ان كان هذا أكثر تألقا وجه لما قاله بعض الفاضل ههنا من ان اسما العلوم
المدونة لا تطلق على المسائل المدونة فتقول المحشى المرفوع ههنا هو المسائل
المدونة ليس كما ينبغي انتهى قوله فان من طالعتها نقل عنه وهذا القدر كاف
في اطلاق الافادة كما يقال جبر الرسول بقيد العلم الاستدلالي ومن ايقن في
ذلك قولهم معنى قول مقدم الكتاب في كذا ان هذه المعاني في تحصيل
الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف ажرجاني في
حاشيته المطول انتهى ونقل عنه ايضا في جبراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني
الثلاثة انتهى وجه التخصيص بالاول أنه لو اراد به المعنى الثاني لزم ادراك
الادراكات في جبراد إلى تخصيص الاحكام بجبرية أي الادراكات بجبرية مع أنه

مع أنه لا يملأها تقييد بالعمدية ولو اراد به المعنى الثالث لزم استدراك
بند العمدية فيحتاج إلى التجريد أو التأكيد وجعل التعريف للحكم الشرعي على
كلها إنما يتحقق إذا كان المراد بالخطاب ما يحصل بالخطاب أي الأثر المترتب
عليه ولا يخفى عليك أن هذه المحذورات ان هذه توجد في حمل الحكم على احداهما
مطلقا في التوجيه الثاني والثالث ايضا فلا وجه لتخصيص الارادة بالتوجيه
الاول اللهم الا ان يقال معناه فحين يرد احد هذه التوجيهات الثلاثة
برادها الاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة او يعتبر حذف المعطوف
أي وكذا الامر في الثاني والثالث ولا يخفى عليك أنه لا يتبع من بند الشرعية
ايضا يخرج عن التعريف معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها
التفصيلية كسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يقال الام في الاحكام للمعنى
الخارجي بناء على أنها قدمت فيما سبق بقيد الشرعية او اراد بالادلة الاولية
الشرعية لأنها تبادر في كلامهم وكذا ان تقول فيه نظر من وجوه اما
اولا فلأنه لا يناسب للمساكن في الشرح من ان العلم والمعرفة واحد عندنا
لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة
بالسائط او الجزئيات اللهم الا ان يقال ان ذلك اصل قد يعدل عنه في
مقام التوجيه اعتمادا على الوثيقة واما ثانيا فلأنه لا يلزم قوله ومعرفة احوال
الادلة اجمالا لأنها كلية كونهها متعلقة بالمسائل وهي كلية ويمكن دفعه
ايضا بأنه يجوز ان يراد بها ههنا المعرفة الكلية وعدم التطابق لمصلحة
لا ينافي في المأينة وفيه مثلي ستعرفه ان شاء الله تعالى واما ثالث فلأن المأخوذة
من تلك الادلة التفصيلية إنما هي معرفة الاحكام على الوجه الكلي لا على الوجه
الجزئي اللهم الا ان يقال ان معرفة الاحكام الجزئية مأخوذة منها بالوكلة
والمراد انما هي المعرفة بالواسطة او يلتزم ان يكون قوله عن ادلتها
التفصيلية حالا عن صميمه بقيد او متعلقا بما باعتبار كونه عبارة عن العلم
ولا يخفى عليك صغف كلها ومن هذا الكلام يعلم وجه آخر لتقدير التوجيه
الاول على هذا التوجيه **قوله** وقد يقال يعني ان العلم من حيث هو هو

و يوجب نفسه من حيث انه صفة كمال لمن قام هو به ومن حيث انه
مسبب الاكتشاف مفيد لنفسه من حيث انه يكشف به الاشياء ويعني
باعتبار تعلقه بالعلم مفيد و باعتبار تعلقه بالمعلوم مفاد ومن
حيث ذاته مفيد ومن حيث يحصل عند الالتفات اليه مفاد لان العلم
بالعلم نفس ذلك العلم نقل عنه والاجس ان يقال ان المفيد هو العلم
بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والعرف
بينهما ذاتي لتغابر الكل واجزاء بالذات ومعنى الاقادة استلزام الكل
معلومية كجزء انتهى اعلم ان الفقه اذا كان عبارة عن علم المجتهد
فيصح حمل اضافة المعرفة الى الاحكام على اضافة الصفة الى الموصوف اي
الاحكام المعرفة لان علم المجتهد مثبت ويوجب نفس الحكم ايضا ويصح ايضا
ان يكون المفيد عبارة عن الظن المحاصل بالامارة والمفاد عن اليقين بالحكم
لان المجتهد اذا نظر فيها يحصل له اولا الظن بالحكم بحسب عليه العمل به قطعا
ويكون له ثانيا معلوما قطعا وسيجيئ له زيادة تحقيق الشك الله تعالى
ويصح ايضا ان يجعل معرفة الاحكام عبارة عن معرفة غير المجتهد لانه
معرفة المجتهد للاحكام بوجوب معرفة غيره لها وعلى جميع هذه التوجيهات
الثلاثة يندفع الاشكال **قطعا قوله** بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار
اي ملكة استنباط الاحكام عن ادلتها التفصيلية وملكة استحضار تلك
الاحكام معنى مشابها من غير احتياج الى كس جديد و هي هنا بحث وهو
ان ملكة الاستحضار تابعة لمعرفة الاحكام في الحصول فلو كانت تابعة
لها يلزم الدور وايضا ان كلا من هاتين الملكتين لا يمكن ان يوجد في
في فرد من المجتهدين لان الاحكام كما لا تتبين اي فكيف يتصور ملكة الاستنباط
او الاستحضار ويكون دفع كل منهما اما دفع الاول فبان يقال ان ملكة الاستحضار
وان كانت تابعة لمعرفة الاحكام لكن بقا تلك المعرفة تابع لها فالاقادة لها
بهذا الاعتبار واما دفع الثاني فبان يقال ان المراد ملكة الاستنباط او الاستحضار
بالنسبة الى المدونة فتدبر قوله باني عنه نقل واما اجواب الثاني والثالث

والثالث فيلزم السباق لان تدوين المعلوم في تدوين العلم غاؤه قد
شاع ان يقال كتبت علم فلان وسميته واما تدوين الملكة فاما باني
الذوق السليم انتهى يعني يضاف التدوين الى العلم في العرف واما الى
الملكة فلا ويؤيده هذا المثال الشائع بينهم يروى عليه انه قد شاع بينهم طلاق
العلم على الملكة كما طلاقه على المال وعلى تصديقهما فلا بد من تاويل
تدوين العلم بان يقال تدوين مفاده وكذا المثال المذكور على انه يجوز
ان يراد بالعلم فيه المعلوم قال في المرات على تعريف الفقيه بمعنى النفس
مالها وما عليها فكل ما اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي ادراك
محتملات عن دليل اعني الملكة بان يحصل عنده من الماخوذ والشرائط
بالتفصيل في الاستعلام جميع مالها وما عليها بقريته تعلقها بها من بعدها
اعني مالها وعليها فان العادة فاضية بامتناع معرفة كل مالها وما عليها
لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من هو فقيه
بالاجماع بعض الاحكام كما كتبت رحمه الله تعالى سئل عن اربعين مسألة
فقال في ست وثلاثين لا ادرى لجواز ان يكون ذلك لعدم التمكن
من الاجتهاد في الحال لا مستعاضة زمانا اولا ثم آخر انتهى **قوله** لكن يرد على
اول الاجوبة وجه الايراد ان الفقه اذا كان عبارة عن تلك المسائل يلزم
ان يكون من حصل تلك المسائل عنده فقيها ولا شك في حصولها في
بعض المقلدين لان المراد بالفتن انما هو من لم يبلغ درجة المجتهد لا العاقل
فقط فنقل عنه واما على باقي الاجوبة فيندفع يجعل المعرفة بمعنى اليقين و
والادلة بمعنى الامات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد لا غير
وهذا التوجيه لا ينافي في اجواب الاول كما لا يخفى انتهى لا يخفى عليك ان اصل
الحاشية يقضي ظاهرا عدم الورود على باقي الاجوبة وهذه الحاشية يقضي
ظاهرها بالورود اولكم الا عند فاع بالطريق الذي ذكره التهم الا ان يقال
ان الترفع يستعمل عادة قبل الوقوع بجلال المرفع اعلم ان المعتزلة وجمهور
الاشاعرة ذهبوا الى ان الدلائل التقليدية لا تفيد اليقين بما يستدل بها عليه

وبعض المحققين الى انها قد تفيد اليقين في الشرعيات فان بنى هذه الحاشية
على الاول لا يرد انه يزعم ان يكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية
خارجة عن الفقه وان بنيت على الثاني فتحتج الى احد الامرين الاول النقيب
في الامارات والتبعية في الادلة والثاني الحكم بخروج تلك الاحكام عن الفقه
كما حكم به في المحصول فان قلت ان جعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى
الامارات وجعل الآم في الاحكام على الاستغراق يقتضي ان لا يتحقق الاختلاف
بين المجتهدين وان لا يرجع مجتهد في جميع غيره عن قوله لاصل لان اليقين
هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع مع ان الامر ليس كذلك ويؤزم
ايضا كون الامارة برهاناً مع انه ليس كذلك في نفس الامر قلنا الحكم
مظنون للمجتهد في نفس الامر وانما المقطوع له في الواقع هو وجوب
العمل بذلك الحكم المظنون له بواسطة علم بثبوت الاجماع المنعقد على ان
المجتهد يجب له العمل بمقتضى ظنه احاصل من الامارة والعلم بالاجماع
ثبت بالتواتر وان كان يجب المعنى فيكون العلم بالاجماع يثبت وكان
ذلك الاجماع في نفسه دليلاً قطعياً فالحاصل اولاً هو الظن في الحكم و
الحاصل ثانياً هو اليقين في وجوب العمل به وهذا المعنى لا ينافيه
وقوع الاختلافات ولا الرجوع عن قوله الاول ولا يستلزم كون
الامارة برهاناً والتوجيه الذي ذكره في حاشية الحاشية اعني حمل المعرفة على
اليقين والادلة على الامارات لا ينافي في اجواب الاول والاصح
المعنى وسماه المسألة المدركة التي تفيد اليقين بالاحكام الحاصل عن
اماراتها التفصيلية ولا شك ان من طالعها ووقف على ادلتها لا
يحصل له اليقين احاصل عن الامارات فلا تكون مفيدة لمعرفة الاحكام
عن ادلتها التفصيلية ولا يصح هذا التعريف فان قلت ان يجوز ان يكون
من طالعها ووقف في اشياء مبطلة على ادلتها من المجتهدين
فيحصل له اليقين احاصل عن الامارات فتكون مفيدة لمعرفة الاحكام
عن ادلتها التفصيلية بالنسبة اليه فيأتي في هذا التوجيه في اجواب الاول

الاول ايضا قلنا ح الامارات كانت مفيدة بالنسبة اليه لان تلك المسائل
بل منقول ان تلك المسائل اذا طالعها غير المجتهد ووقف على ادلتها
التي وجدها المجتهد واوردها لاثبات الاحكام تفيد تلك المسائل اية
لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية التي هي معرفة المجتهد وذكرها
وهذا الكلام منبني على عدم تفيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات
والا فلا سؤال ولا جواب انتهى وحكم بعض الافاضل بانه من كلام المحقق
الفاضل وترويه البعض الآخر اقول ان اريد بكونها يقينية حاصلة
عن الامارات كونها يقينية حاصلة عن الامارات بالنسبة الى من
الى من هي عنده فلا شك في انها غير حاصلة عند غير المجتهد فلا يكون فقها
بالنسبة الى هذا المعنى ايضا ولكن ح ثبت الثاني بين هذا المنقول
وبين التوفيق في اصل الحاشية وبين الحاشية الآخر التي ذكرت عليه و
اريد بكونها يقينية حاصلة عن الامارات كونها يقينية حاصلة عن
الامارات في نفسها مطلقاً فلا شك في حصولها في المقعد ايضا
فيحتاج الى اجواب الذي ذكر في اصل الحاشية وبما ذكرنا ظهر كتحقيق الحال
ولا يلتفت الى ما قيل وقال وظهر كتحقق ايضا ان دفع ما يقال من ان المقعد
يحصل اليقين ايضا على ثبوت تلك المسائل بان يقول هذا حكم قداوتي
اليه ظن من قد تده فهو واجب العمل في حق يقين وكل ما هو واجب
العمل يقيناً فهو ثابت يقيناً لان وجوب العمل على القطع فرع العلم القطعي
قوله وغاية ما يقال حاصلة منع بطلان الآم واحاصل ان المحال غير لازم
هنا والآم ههنا غير محال لان الفقيه من وجد فيه الفقه والفقه هذا
المعنى مما وقع عليه الاجماع ولا شك في حصوله في المقعد **قوله** والتوفيق
جواب عن سؤال مقدر تقديره ان بين هذين الاجماعين تنافياً لان
الاول يقتضي ان لا يكون المقعد فقيهاً والثاني يقتضي ان يكون المقعد
فقيهاً فيأتي طريق بدفع التنافي بينهما وينجم اجواب المذكور نقل عنه
اي قد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة

بالامارات فالمعنى الاول يتحقق في فقاها المقلد دون الثاني انتهى
متعلق بالمعرفة لا بالافادة ولا بالحكام اما الاول فلا يصير المعنى ح وهو ما
يفيد معرفة الاحكام افادة ناشئة عن تلك الادلة ولا شك ان هذه الافادة
صفة الادلة لا المسائل ولا المعرفة بالحكام الكلية والاي لم قيام الصفة
الواحدة بموصوفين متغايرين وهو محال واما الثاني فلا يستلزم انتفاء
التعريف بعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام لانه يكون المعرفة مطلقة
والقيد بياناً للواقع وههنا بحث من وجوه اما اولاً فلا يجوز ان يكون
المعنى افادة ناشئة عن افادة تلك الادلة ولا شك ان افادة الادلة يجوز
ان يكون منشأ لافادة المسائل المدللة ولو بالوصف واما ثانياً فلا يجوز ان
يكون قوله عن ادلتها التفصيلية حالاً عن الضميمة المستكنة يفيد او متعلقاً بما عتبا
كونه عبارة عن المعرفة على الوجهين الاخيرين وقد احييت ملاحظ في
المفهومات الاعتبارية وان لم يذكر والحاصل من الدليل من حيث هو دليل
لا يكون الاستدلال فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام واما
ثالثاً فلا ان الاحكام المأخوذة من الادلة من حيث هي ادلة لا تكون الا
استدلالية والمتبادر من معرفة الاحكام الاستدلالية وحمل التعريف على المتبادر
واجب اذا لم يمنع عنه مانع ولا مانع ههنا **قوله** فيخرج ذكر المرات فيخرج
علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام وعلم المقلد وما علم ضرورة
كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم انتهى وحكم في التلويح بخروج ما
عدا الاخير من هذه الامور الخمسة فلا وجه لما قاله المحشي الفاضل اللهم الا ان يقال
الفقه اذا كان محمولاً على المسائل المدللة المدونة فالمقلد فقيه بهذا المعنى على
ما يدل عليه قوله الاول والبواقي خارج عن جنس التعريف فالظاهر ان
هذا الكلام من المحشي الفاضل على تقدير كون الفقه محمولاً على المعرفة والقوية
على تخصيص الجنس بالمعرفة كحادثة ظاهرياً كون التعريف للفقه المصطلح فيخرج
علم الله تعالى عن الجنس وعلم المقلد يخرج عن مجرد قوله عن ادلتها التفصيلية
لان علم المقلد وان كان عن دليل لكنه ليس عن هذه الادلة المخصوصة وهذا

وهذا الكلام منه مبني على مذنب من قال بان الادلة العقلية كلها امارات
فلا يبقى الا علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لانها خربت بقيد احييت في
الحقيقة فتدبر **قوله** فان قلت اختلف القوم في اجتهاد الرسول فذهب
بعضهم الى انه يجوز اصلاً فاذا جعل التعريف على هذا المد لا يرد هذا السؤال
عن اصل مكانه لم يلتفت اليه لكونه بعيداً عن الحق في زعمه وذهب طائفة
اخر الى انه يجوز في بعض الاحكام فهم يحتلون منهم من حكم بالوجوب
عليه عند حاجته ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا في الخطا والسهو في
اجتهاد امور الدين فحوز ذلك بعضهم ومنعه الآخرون فالبين بانهم
معصومون عن ذلك ولا خلاف بينهم في جواز ذلك في امور الله تعالى
قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال وههنا بحثان الاول ان معرفة
جميع الاحكام لم توجد في مجتهداً اصلاً لانها تتزايد يوماً بعد يوم الى اخر الدنيا
الثاني ان بعض الاحكام معلوم للمجتهد ايضا بالجدس اللهم الا ان يقال ان
المراد بجميع الاحكام الواصلة اليه وهي معلومة له بالاستدلال فقط او يقل
ان الفقه معرفة جميع الاحكام النظرية الواصلة اليه بالاستدلال والاحكام
المعلومة له بالجدس ليست من الفقه المصطلح ولا يخفى عليك ضعف الاول
وفسأ والثاني لانه يستلزم ان يكون علم الرسول لاحكام النظرية بالاستدلال
فهما معاً انه ليس بفقه على ما يدل عليه كلامه فتدبر نقل عنه واما من لم يجعل
للاستغراق واخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض واراد عليه انتهى
فيه نظر لانه يجوز ان يكون مبني على مذنب من لم يجوز الاجتهاد والرسول
اصلاً **قوله** الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام اي الظاهر من حيث
العبارة انه معطوف على معرفة الاحكام لانها قديمة والعطف على التوبيخ
اولي ولانه اذا جعل الفقه عبارة عن المسائل المدللة فالمناسب ان اصول
الفقه عبارة عن المسائل ايضا ويحتمل ان يكون المعنى الظاهر كجس
انه معطوف على معرفة الاحكام ليفيد كون اصول الفقه عبارة عن المسائل
لان الظاهر كجس نفس الامر ان يكون العلم عبارة عن المسائل فتدبر قال

في المرات ما حاصله ان القدم اختلفوا في موضع الاصول فقيل انه الادلة
والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلم موضوعه
الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة حيث
تستنبط عنها الاحكام واختاره المأخوذون واحسن انه الادلة السمعية من
حيث ثبت بها الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية من حيث ثبتت بالادلة
السمعية انتهى بالحق حكيم حقيقة القول الاجرة صاحب التوضيح ايضا ذكر
الشراح في التلويح جميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اغراض فائدة
لادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والنبوت وماله
نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات
الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة انتهى وظاهر كلامه في هذا الشرح
يقضي ان يكون موضوعه الادلة فقط كما قال به صاحب الاحكام واختاره
المأخوذون فتدبر قوله فقيه مثل ما مر من الكلام اى السؤال والاجابة
المرضية والمراد وده ولوقال بغير ما مر من الكلام لكان اولى فالمعنى على
التوجيه الاول وسموا المسائل المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية
في ان دلتها للاحكام الشرعية العمليّة باصول الفقه ويحتمل ان يكون الاجمال
متعلقا بالمعرفة فالمعنى وسموا المسائل المفيدة لمعرفة احوال الجزئية
للالدلة التفصيلية بطريق الاجمال باصول الفقه فان من طالع مسئلة
الامر للوجوب يعرف ان قوله اقيموا الصلوة للوجوب وكذا البواقي وعلى
التوجيه الثاني وسموا معرفة احوال الكلية للالدلة الكلية التي تفيد
الاحوال الجزئية للالدلة التفصيلية الجزئية بطريق الاجمال باصول الفقه
وعلى التوجيه الثالث وسموا معرفة احوال الادلة الاجمالية التي تفيد
معرفة احوال الاجمالية باصول الفقه والتقدير الاعتباري كاف في
هذه الافادة ايضا وما ذكرنا سقط ما لم بعض الافاضل ههنا حاصله عدم
جريان التوجيه الثاني ههنا بقرينة قيد الاجمال لا يقال به بد بقوله فقيه

فقيه مثل ما مر فقيه بعض مثل ما مر لان نقول لا قرينة عليه وظاهر يقتضي
الكل فتدبر قوله فقيه عليه اى على قوله ومعرفة احوال الادلة في
العطف على احد الامرين وثبوت مثل ما مر من الكلام على تقدير العطف
على المعرفة وارتفاع الاشكال على تقدير العطف على الموصول الى
ما الموصول فيه نظرا في التوجيه الثاني لا يجري ههنا لان اكثر القضايا
في علم الكلام شخصية مثل اجتهاد حق والمأخوذون وكذا وما
قبل من ان موضوع كل قضية من هذه القضايا وان كان جزئيا
حقيقيا لكنه انما يتصور بالوجه الكلي المنحصر في ذلك بحسب الخارج وبهذا
يصح ان يكون كل قضية من تلك القضايا كلية فقيه لان التصور وان
كان على الاجمال لكن الحكم ليس على جميع الاضافات وهو مطلق بل على الفرد
المتصور على الاجمال اللهم الا ان يراد بمعرفة العقائد عقائد كل فرد
فد لان من علم ان اجتهاد حق يعلم ان الاعتقاد زيد وعمرو وبكر بان اجتهاد
حق حق فحاصل التعريف ما يفيد معرفة صحة عقائد الناس ويجري ح
جميع التوجيهات المذكورة سابقا وبهذا التعريف ايضا سقط ما قاله
الشراح ههنا قوله عد في المواقف قال فيه انما سمى بالكلام لانه باراد
المنطق للاختلاف اولان ابوابه غنوت اول بالكلام في كذا اولان سئله
الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه الشارح والسفك فغلب عليه ولانه يورث
على الكلام قدرة في الشرعيات مع انضمام انتهى لا يخفى عليك ان كون الوسم
بالكلام معللا بكونه بازاد المنطق غير كون الوسم بالكلام معللا بكونه موزع
القدرة على الكلام وان كان كونه بازاد المنطق معللا بكونه موزع القدرة
على الكلام وكون كونه بازاد المنطق معللا بهذه العلة لا يقتضي عدم حسن
كونه وجهها آخر للتسمية بالكلام ولا يقتضي عدم كون هذه العلة وجهها
مستقلا من غير ما حظته كونه بازاد المنطق للتسمية بالكلام قوله اى
اولا اى اطلق عليه اطلاقا اوليا او في اول الامر يعني لم يطلق على غيره
قبل الاطلاق عليه وهذا المعنى لا يقتضي الاطلاق على الغير فانيا فلا يرد

ما قبل من ان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلقا على غيره فانما
وهو محال كذا انتهى لصنع اما قبل الاول في الاول اي في قوله ولانه اول تكلم
اه او ذكر وجه التخصيص في الثاني اي في قوله لم يخص به ولم يطلق على غيره
تميزا يعني لو لم يقيد الاطلاق بهذا القيد لصنع احد الامرين فقط واما
اذا قيد به فلا يصح شي منها نقل عنه اهنا هذا التعليل لمعنى الفعل الذي
في حرف التفسير انتهى هذا معلق على قوله اذ لو لم يقيد به اي فتراه
يقولنا اي اولا ولا يخفى عليك عدم حسنه فالاولى ان يكون تعليل لما
يتضمنه التفسير اي قيدناه بهذا القيد اذ لو لم يقيد به اه ولا يخفى عليك ان
هذه الحاشية المنقولة عنه تقتضي كون النسخة باذوا عندنا بالواو او كونها
معلقة على قوله اذ لا شركة وهو غير جيد جدا **قوله** اذ لا شركة تعليل
لشئ الاخير فقط ولما كان وجه الشق الاول ظاهر لم يذكره فلا يرده ما قبل
وهذا انما يفيد لزوم ضيق ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضيق احد الامرين
انتهى نعم يرد عليه انه وان لم يوجد له الشريك في كونه اول ما يجب كونه وجد
في كونه مما يجب من تلك العلوم وظهر مما سبق فاجنب لدفع احتمال شبهة الغيرة
لذلك الى ذكر وجه التخصيص وهو التمييز عن الغير بالاسم ايضا فندبر **قوله** واما
تسمية الغير به جواب سؤال مقدر فقديره انه يجوز ان يكون تسمية الكلام
بالكلام باعتبار كونه من اول ما يجب من تلك العلوم وان يذكر وجه التخصيص
لدفع احتمال الغيرة به بغير هذا الوجه وحاصل اجواب ان هذا الاحتمال قائم في
غيره من الوجوه المذكورة ايضا مع انه لم يذكر وجه التخصيص في غيره فعلم
ان ذكر وجه التخصيص هنا ليس لدفع هذا الاحتمال بل لجر واعتبار القيد
بالاول برده عليه انه يجوز ان يقصد الاكتفاء به عن الذكر في غيره وان كان في
الوسط لان خير الامور وسطها **قوله** اي ما يفيد معرفة الاعتقاد هذا القيد
منبى على العطف على معرفة الاحكام وكذا الكلام في صورة العطف على
الموصول فهو محمول على الاكتفاء ولا شك ان التسمية بالكلام انبى على
ويؤيده ما قبل ان الكلام في الفوائد اما جعل الكلام على الفوائد دليل **قوله**

قوله والتسمية بالكلام جواب سؤال مقدر فقديره انه لم وسط وجه
التسمية بالكلام بين الكلامين مع ان المناسب ان يذكره بعد ذكرهما
حاصل اجواب ان التسمية بالكلام لما وقعت من المتقدمين وتبعهم في
ذلك المتأخرون ناسب ذكره تحقيقا وكره كلام المتقدمين كذا نقل عنه وقوله
لما في لما وقعت اما بشرطية او مركبة من اللام اجازة والمار المستدرة
فالقديم للاختصاص والمراد من ذكر كلامهم ذكره على الاجمال **قوله** اي الواسطة
بين الكفر والايان اي الواسطة بين نفس الكفر ونفس الايمان مع قطع النظر
عن كون الكفر مظهرا او مضمرا ومع قطع النظر عن كون الايمان كاملا
وغير كامل ويدل عليه اذ لهم الدليل الاول عندهم ان الامة بعد انفاةهم على
ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن او كافر او منافق فافذنا
بالمؤمن عليه وتركنا التخصيص فيه وقتل هو فاسق وليس مؤمن ولا كافر
ولا منافق والدليل الثاني عندهم انه ليس بمؤمن لدلالة النصوص
الفاطمية عليه ومن حملها قول النبي عليه السلام لا يترك الزاني وهو
ولا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلون ولا يجرون عليه حكم
المرتدين ويدفونه في مقابر المسلمين فلا يتواتر ان يكون مرادهم
نفي الكفر المظهر او نفي الايمان الكامل حتى ثبت عندهم عدم المنزلة بين
المرتدين وعدم الاعتزال عن مذهب الحسن البصري او عن مذهب جمهور
اهل السنة واجماعه وايضا يدل على ان مرادهم نفي نفس الايمان لا كماله
قوله بان مرتكب الكبيرة ان مات بلا توبة فهو مختل في النار وبان الاعمال
جزء من حقيقة اصل الايمان **قوله** لا بين الجنة والنار هذا على من
زعم ان مرادهم بالمنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الجنة والنار
التي تكون محلا لتركب الكبيرة عندهم وانت خبير بان كلامهم يدل دلالة
ظاهرة على بطلان هذا الزعم **قوله** فان الفاسق مختل في النار عندهم انتم
هذا المطلب بوجهين احدهما ان صاحب الكبيرة بلا توبة يستحق العذاب
وهو مضرة خالصة دائمة فينا في استحقاق الثواب الذي هو منفعة

خالصة دأله وثانيهما النصوص الدالة على خلوده في النار ومن جعلها
قوله كذا ومن قتل ملامنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها والاجوبة
عن الكل مذكورة في محالها ولما ثبت عندهم ان الفاسق الغير التائب كان
مخلدا في النار ظهر منه انه ليس له عندهم محل الاستقرار في
الجنة وثانيهما محل الخلود بعد النقل عن المحل الاول وهذا القدر كاف في هذا
المقام فلا يرد ما قيل من ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا
يتأتى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون لها اهل غير الفاسق
او كان اهلها هو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله
تعالى عليه بما يقضي به الحكمة ثم يدخل جهنم ثم يخلد في النار انتهى **قوله** وقال
بعض السلف الظاهر انه عجلت على الدليل الاول ودليل آخر لقوله لا
بين الجنة والنار في حلاله ان مرادهم لو كان ذلك لما قال له الحسن البصري
قد اعتزل عنها لانه لا ينكر بتركيب كذا قيل وفيه نظر لان من ذهب
الحسن البصري ان صاحب الكبيرة كما في غير مجازيها على ما يدل عليه كلامهم
فيكون مخلدا في النار على هذا التقدير فلا يكون الاخراف محلا له عنده ثبت
الاعتزال ايضا نعم لو كان المقصود مجرد دفع الواسطة بين الجنة والنار
مع قطع النظر عن اهلها بان مرادهم باثبات المنزلة بين المنزلتين لو كان
اثبات الاخراف مع قطع النظر عن اهلها لما قال له الحسن البصري قد اعتزل
عنا فانه لا ينكر نفس الاخراف لكان له وجه ولكنه خرج عن المقام في
الحقيقة فتدبر واقل يمكن ان يجعل دليلا له لكن ليس بذلك الطريق بل
بان يقال ان المنزلة التي اثبتها المعتزلة لتركيب الكبيرة ليست بمنزلة
ثابتة بين الجنة والنار لان المنزلة الثابتة بينهما هي الاخراف التي
اهلها من استوى حسنة مع سيئة كما قال بها بعض السلف و
المنزلة التي اثبتها المعتزلة لتركيب الكبيرة ليست بهذه الاخراف والمنزلة
التي اثبتها المعتزلة لتركيب الكبيرة ليست بمنزلة ثابتة بين الجنة والنار
ويمكن ان يجعل بيان منشأ وعلل ذلك الزعم اوجوا باللسان المقدر

المقدر المتولد عما قبله وتقريره غير خفي على اهل الكلام قال المحقق السيد
البيضاوي في تفسير قوله تعالى وعلى الاغراف رجال ما حاصله وعلى
الاغراف طائفة من المؤمنين فتروا في العمل فيجبسون بين الجنة
والنار حتى يقضى الله تعالى بينهم بما يشاء **قوله** قيل اهلها اطفال
المشركين اختلف المسلمون في اطفال المشركين فمنهم من كانت
ومنهم من قال من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير بلوغه ففي الجنة
ومن علم الله تعالى منه الكفر على تقدير بلوغه ففي النار ومنهم من قال انهم
مع آباؤهم واتهم انهم في النار ومنهم من قال انهم في الجنة ومنهم
من قال انهم في الاغراف فتكون الاغراف دار الخلد كذا قيل **قوله**
وقيل الذين ما توار زمان فترة من الرسل اي زمان تفقد الرسول و
عدم وصول دعوة اليهم اهم معدورون لعدم اطلاعهم على المأمور به
والمنهي عنه وقال المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل
كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا بمعذبين
حتى نبعث رسولا كذا قيل فيه ما مل فناء قل **قوله** سيجي ان تركب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن بل من فوق عنده قال في شرح
المواقف ما حاصله ان الحسن البصري ذهب الى ان تركب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر بل هو منافق واجتنب بوجهين الاول نقلي وهو قوله
عنه السلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا
اتهم خان الثاني عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الحجة
لم يدخل به فيه فاذا زعم ذلك اولا ثم ادخل به فيه علم انه قاله لا حجة
اعتمدا فكذا الحال فيمن تركب الكبيرة واجواب عن الاول بوجوه الاول
انه متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعته نفيسته لم يخلعه
لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا الثاني في معناه ان هذه الحجة
الثالثة اذا صارت مع ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها
ملكة فلا ثالث ان العلامة الدالة على شئ فلا تكون قطيعة الدلالة فيجوز

تختلف المدلول عنها وعن الثاني ان مضرة الحجة حاجلة محققة بخلاف
عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترا
انتهى ومن هذا التفصيل يعلم ان توجيه قول الحسن بانه ليس بمؤمن
بان يقال مراده نفي الكمال لا نفي نفس الايمان فلا منزلة بين المنزلتين
عنده بل بين الكفر وبين احد نوعي الايمان وهى الايمان النقص فلا وجه
لما قاله المحقق الفاضل بعيدا بعبارة الدليلان المذكوران الا بعد التصرف
ولما كان التكلف فيه فتدبر قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده بل بين الايمان
وبين احد نوعي الكفر وهى الكفر الغير الجهرى وهذا ليس بانبات المنزلة
بين المنزلتين اى نفس الايمان والكفر قوله لا يقال الا واسطة اصل الابرار
ابطال القول بعدم الثبوت والعقاب في الجنة او النار بانه يبنى في كون الجنة
دار الثواب والنار دار العقاب وكل منهما امر محقق في الواقع والمنان في
ظاهر المحقق في الواقع باطل فهذا القول باطل وجه المناقشات ان معنى كون
الجنة دار الثواب كونها موصوفة للثواب لان اضافة الدار الى الثواب
تفيد الاختصاص وهذا المعنى يقتضى كون كل من دخلها مثابا ومن عليه
كون النار دار العقاب ولما كان هذا الابرار موقوف على مقدمة وهى لا واسطة
بين الجنة والنار عندهم فاوردوا اولاً ثم دفع عليه قوله عدم الثواب والعقاب
ولا يخفى عليك ان كلام المحقق الفاضل يقتضى هذا التقدير ولكن تقرير اصل الابرار
بوجه آخر وهو بان يقال ان اردتم بقولكم انه لا يثاب ولا يعاقب انه لا
يدخل الجنة ولا النار بل يقع في موضع آخر ليس محل الثواب والعقاب فهو
باطل اذ لا واسطة عندهم بين الجنة والنار وان اردتم به انه يدخل احداهما
من غير ثواب وعقاب فهو باطل ايضا لانه يبنى في كونها دارى ثواب
وعقاب ولا بعد ان يقرر بان يقال ان اردتم به ان لا يثاب ولا يعاقب فهو باطل
عندهم وعندكم وان اردتم به انه يقع في موضع لا ثواب ولا عقاب فيه
وهو غير الجنة والنار فهو باطل عندكم ايضا اذ لا واسطة عندهم بين الجنة
والنار وان اردتم به انه يدخل النار ولا يثاب ولا يعاقب فيها فهو باطل

فهو باطل عندكم ايضا بوجهين وان اردتم به انه يدخل الجنة ولا يثاب
ولا يعاقب فيها فهو يبنى في كون الجنة دار الثواب وحاصل الجواب
الاول منع المناقشات ببيان معنى كونها دارى ثواب وعقاب كونها
محل ثواب وعقاب مطلقا سواء كان بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب
اولا ولا يلزم منه كون كل من دخلها مثابا او معاقبا حتى يبنى في الدخول
من غير ثواب وعقاب **قوله** ولو سلم اى ولو سلم ان معنى كونها
دارى ثواب وعقاب كل من دخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة
الى الثواب والعقاب وهم مكلفون عندهم كيف وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة فلا ثواب لان الثواب عندهم لا يرب
عندهم الا على الكفر والمعصية وهما يتصوران الا في اب لغ العاقل فاطفال
الموحدين كما اطفال المشركين عندهم يدخلون الجنة غير مثابين لان
الاطفال مطلقا لم يكونوا من اهل الثواب ولا من اهل العقاب عندهم
لانهم غير مكلفين فحصل هذا الجواب ايضا منع المناقشات لكنه بعد التسليم
والتخصيص باهل الثواب والعقاب فتأمل قوله فالمراد بقوله دفع لما
برر عليه من ان قوله يارب لم امتنى اه يدل على انه لا يدخل الجنة وهو قوله
من جهتهم كما يدل عليه السابق وهو قوله ان الاول يثاب بالجنة فالظاهر ان
البديهة وفى ان رجعنى في والآلم يستقيم قوله لا يعاقب ولا يثاب **قوله**
ولذا فرغ اى ولا جل ان المراد دخولها مثابا بها مستحقا لها فرغ الدخول
على الايمان والطاعة في قوله فاؤمن بكت وطيعك ونسب الدخول الى نفس
المشرك لم يقل فادخلتني الجنة لان الايمان والطاعة بوجوب الدخول مع
الثواب فلهذا عندهم **قوله** ومن عليه قوله فدخلت ان يعنى ان المراد دخولها
معاقبا مستحقا لها كما يدل عليه السابق وهو قوله والثاني يعاقب بالنار
ولذا فرغ على المعصية في قوله لعصيت ونسب الدخول الى نفسه ولا يخفى
عليك ان مفهوم المخالفة هنا غير مضرة بالقياس لهما لبيان الواقع
على زعمهم **قوله** ذهب عن منزلة بصره تحقيق المقام بتفصيل المذهب

والاشارة الى ما برده عليهم ويحتمل ان يكون الغرض ايضا دفع قائله
الحشني صلح الدين حيث قال اقول لو قال الجبائي في جواب الثالث ان
الايجاد والابقاء ليس مما يجب على الله تعالى بل الواجب اللطف لم يرد
عليه الا لزام انتهى اقول هذا فاسد لانه ذكر في شرح المواظف ما حاصله
ان المعتزلة اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امور الاول اللطف فهو
بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عنه المعصية كبعثه
الانبياء عليهم السلام الى في الثواب على الطاعة والى العقاب على
المعصية الرابع الاصلح للعبد فبذلك مضافا للطف والاجابة عن الكل
مذكورة فيه ويحتمل ان يكون المقصود دفع ما قيل من انه يكفي الاشعري
ان يقال فالنائب بحال الكافر الفقير ان لا يخلق او يموت صغيرا او يلبس
عنه العقل ولم يتعرض لما قاله وما حصل الدفع ان الاشعري قصد ابطال
مذهبه وتعرض لما قاله وان انا نقول لا يجب عليه تعالى شئ لان الواجب انما
عبارة عما يكون نازك مستحقا للذم كما قاله المعتزلة او عبارة عما يكون
تركه محققا بالكلية كما قاله بعض اهل اوجاهة عما قد يرد بعد تعالى على نفسه ان يفعل
وان كان تركه جائزا كما قاله طائفة اخرى من المتصوفين والمتكلمين والكل
باطل اما الاول فلانه تعالى هو الملك المطلق الذي ينصرف في ملكه كيف
يشاء لا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من افعاله بل هو المجدود عليه في
كل فعل من افعاله واما الثاني فلانه حكمه مطلق نعم اجمالا ان في كل فعل
من افعاله حكما ومصالحا لا يخطئها علمنا واما الثالث فان قيل بامتناع صدور
خلافه عنه تعالى فهو بينا في ما ذكر في تعريفه من جواز الترك والافات بمعنى
الواجب بل يكون محتملا ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة كما
مجرد اصطلاح غير لائق كذا حققه المحقق الدواني **قوله** فقالوا تركه بكل
وسقة يجب تنزيه الله عنه قبل لانه ان علم الله بما هو النفع للعبد في دينه
فتركه يكون بخلافه لم يعلم يكون سبها يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل
عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بكل اوجه بل انتهى اقول سيندر

سيندر الشرح المحقق غاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصلح يكون
بخلافه سبها فلعل الحشني العاقل قصد المطابقة به على ان السبها
من لوازم اجمال فيجوز ان يراد الملزوم وكونه الواو الواصلة بمعنى
الفصلة كبشر في كلامهم على انه دليل التزيين فيجوز ان يكون عطف
السفة على البخل من قبيل عطف اللوازم ليجوز ترك الاصلح على الآخر
وان لا يكون التعليل الذي ذكره هذا المعترض ونسبه الحشني العاقل من
كلامه بل من كلام الغير **قوله** ولزم ما لزم من ترك الواجب فيمن مات
عاصيا وكونه مبهوتا ملازما ويحتمل ان يراد بما الوصوله المفسد الكثيرة
العظيمة التي سيندرها الشرح المحقق ولا يخفى عليك ان الظاهر المستفاد من
كلام الاشعري واجبائي ان يكون الانفع بالنسبة الى شخص شخص لا بالنسبة
الى نظام العالم كله من حيث هو كلمة كما هو مذهب الفاسفة والاولى برسوال
الاشعري على اني على الجبائي وعلى تقدير ايراده يقول ابو علي الجبائي يقول
الرب ان هذا اصلح بالنسبة الى نظام العالم كله وان لم يكن اصلح لك فلا يلزم
ترك الواجب فيمن مات عاصيا ولا فيمن مات صغيرا ولما قل ان يقول انه
يجوز ان يكون مراد ابو علي الجبائي وجوب الاصلح بالنسبة الى شخص شخص اذا
لم يكن تركه موجبا لما هو نفعه بالنسبة الى شخص آخر واما اذا كان موجبا له
فلا يجب عليه تعالى اعطاء ذلك الاصلح بل تركه لتحصيل الاصلح الافضل منه
والا فحين في ترجيح الافضل على الفاضل بل الفج في عكسه وبؤيده قصة الحضرة
مع موسى عليه السلام بل بؤده قوله تعالى ولهم في الفضا ص جوة فيندفع
الزمام الاشعري نعم يرد على اني على الجبائي ما سبق في بيان معنى الوجوب
عليه تعالى وما سياتي في كلام الشرح المحقق من انه لو وجب عليه خلق الاصلح
لما كان له تعالى منته على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضته انواع
الحيرات لكونها اداء للواجب الى آخر كلامه فاعلم في هذا المقام **قوله**
ويقتضهم لم يعتد ذلك اي وبعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله بل

قالوا يجب على الله تعالى ان يعرضه للشواب وان علم انه يكفر بعد كونه
مكلفا فلا يرد عليهم انه يلزم ترك الواجب فيمن مات غائبا كما يرد
على ابي علي الجبائي بل يرد عليهم انه يلزم ترك الواجب فيمن مات صغيرا
ومن مات مجنونا فتذكر ما سبق هنا لا يقال يرد عليهم ايضا انه يلزم
ترك الواجب فيمن مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي اصله لا نقول
ان تعريف الشواب عندهم ليس بموقوف على ارسال رسول فان العقل
عندهم كاف في معرفة الله وحسن الاشياء وقبحها نعم يرد عليهم انه يلزم
ترك اللطف الواجب بالنسبة اليه فتدبر **قوله** لكن بمعنى الا وفي الحكمة
والتي يرعني سواء كان النفع للعبد في الدين والدنيا او لا يكون النفع له
فيهما **قوله** ولا يرد عليهم شي مما ذكرنا ان يرد عليهم مفسد من رتبة على اثبات
على اثبات الوجوب عليه تعالى الظاهر ان مرادهم بوجوب الاصل انما هو
بالنسبة الى نظام العالم كله من حيث هو كونه واسرار اليه المحشى الفاضل
بقوله والتدبير ولا يضرة كون مراد معتزلة بضرورة بوجوب الاصل وجوب
الاصلح بالنسبة الى شخص شخص بقرينة سؤال الاشعري وجواب ابي علي
فلا يرد على المحشى الفاضل ما قيل من انه لا يرد عليهم شي ان لو كان
مرادهم الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كونه واما اذا كان مرادهم
الانفع بالنظر الى الشخص كما حققه الدواني فبردهم الكافر الفقير المبني
بالالام والاضام انتهى لا نقول ان في تحقيق الدواني نظر الان باعلى
الجبالي من معتزلة بضرورة فلا يكون سؤال الاشعري وجواب ابي علي الجبائي
عن البعض وسكوته في البعض الآخر دليلا على ان مراد معتزلة بغداد
الاصلح بالنظر الى شخص شخص اللهم الا ان يقال انه يجوز ان يكون الاختلاف
بين معتزلة بضرورة وبين معتزلة بغداد في حجة النظر الى الدين فقط لو
الدين والدنيا جميعا يجوز ان يكون مرادوا بقرينة بوجوب الاصلح
وجوب الاصلح بالنظر الى شخص شخص لا بد لشي ذلك من دليل فاما

فتأمل **قوله** وهم الاشعة قد يراد بالاشعة ما يعلم اصحاب الى
احسن الاشعري واصحاب ابي منصور لما تريد اذ ذكرت في مقابل
غير لما تريد ايضا قد يطلق الال سنة والجماعة ويراد ما يقابل للفوق
الاسلامية الغير الناجية التي اشار اليها النبي عليه السلام في قوله
ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل
هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي قيل الاشعة اصلها آخر
فتنسب اليه فيقول الاشعري ثم لما اراد جمعه خفف باد النسبة وابدل
عنها نادا ان ثبت فيقول مشقة وكذا مثل العالم والا كاسرة و
الاشعة انتهى **قوله** كمسئلة التكوين وغيره كمسئلة ايمان
المعتقد ونحوها **قوله** الظاهر ان القول مجموع ما في الكتاب وجه
الظهور انه لا رتبة ظاهرة تدل على التخصيص وان مقصود المصنف
بيان عقائد المسلمين فالاسباب انما هو التعميم لا التخصيص وانه خبر
محتاج الى الاعتذار بخلاف صورة التخصيص انما سيذكر من العقائد يظهر
في العطف على حقايق الاشياء ثابته ولا شك ان المراد يجمع ما في الكتاب
بمجموع ما يذكر بعد قوله قال اهل الحق فلا يلزم كون المقدم عليه لا كونه مقول له
ولا يخفى عليك ان تعلق القول بالمقول ان لوحظ بعد عطف العقائد
الآية على قوله لحقايق الاشياء ثابته فالمجموع بمعنى الكل الجموعي وهو المشهور
من لفظ الجميع وان لوحظ قبل العطف فالمجموع بمعنى الكل الافرادي في
يجري في هذه الصورة ما يجري في صورة التخصيص الاحتمال من السؤال
واجواب لان بعض الفوق الاسلامية متفق معنا في بعض العقائد الآتية
ثم المراد بهذا المجموع جميع المسائل المذكورة في هذا الكتاب ويؤيده قوله
في هذه المسئلة وقوله في جميع المسائل وقول المصنف خلافا للوسطانية وقوله
والا لهما ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل ليس من المسائل
وليس المقول بل اما حالان منه على انه يجوز ان يكون الثاني من القول
اذ لا يفي في ان يقال قال اهل الحق الا لهما ليس من اسباب المعرفة

أي ذكر قوله عند اهل الحق

بصحة الشيء عند اهل الحق ووجه ذكره في هذا المقول دون غيره الاشارة
الى ان كون الالهام من اسباب المعرفة بصحة الشيء قريب من كونه
مقول اهل الحق فاشد الاحتياج الى الاهتمام في الرد فصرحنا بنفيه
ولا يبعد ان يقال ان بيان مخالفة السوسطانية ايضا من مقولات
اهل الحق **قوله** فالمراد باهل الحق اهل السنة لان القائلين بجميع ما في الكتاب
ليسوا الا اهل السنة والمراد باهل السنة هنا المتردية لان كون التكوين
صفة شبيهة ازلية لبعض من هذا المجموع والاشارة غير قائلين به وتقييم
اهل السنة هنا يحتاج الى التكاليف في الجمع كما لا يخفى **قوله** وان خصص
المقول هذا انما يتم اذا لم يجعل قول المصنف العلم بها متحقق ولا ما يذكر
بعده من العقائد معطوف على هذا القول وهو خلاف الظاهر مع ان
من السوسطانية من انكر العلم بها فقط فقوله وهم ما عدا السوسطانية
ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يراد وان خصص بقوله حقايق الاشياء ثابتة
والعلم بها متحقق على طريق حذف المعطوف **قوله** ويحتمل ان يراد اهل
الحق في جميع المسائل اي ويحتمل على تقدير ان يخص المقول بهذا القول
ان يراد اهل الحق في جميع المسائل للاختقادية وما يذكر في هذا الكتاب بعضها
ولا يبعد ان يراد بالمسائل المسائل المذكورة في هذا الكتاب ولا يخفى عليك
ان اهل الحق في جميع المسائل لا يمكن ان يجعل على ما يعبر الاشاعة والمأثور
بناء على ان الاختلافات الكثيرة فيها واقعة بين الاشاعة والمتردية
فالمراد باهل السنة اهل المتردية كما هو الظاهر او الاشاعة وان اراد
المسائل المتفق عليها فيمكن الحمل على ما يعبر كلا الفريقين **قوله** وتخصيصهم
بالذكر جواب عن سؤال مقدرو وهو ان ما عدا السوسطانية قائلون بان
حقايق الاشياء ثابتة فوجه تخصيص اهل السنة بالذكر بملحظة احيثية
لان المطابقة من المغالطة لفظ بقة الواقع للحكم تستلزم مطابقة
الحكم للواقع وبالعكس فلو لم يبق تعريف الحق بالحكم المطابق بالفتح لفتح
بقيد احيثية لصدق على الصدق مع انه ليس بحق بهذا المعنى وكذا

وكذا لو لم يبق تعريف الصدق بالحكم المطابق بالعكس للواقع ببقيد
احيثية لصدق على الحق بهذا المعنى مع انه ليس بصدق واما اذا قيد
بقيد احيثية فببطلان المعنى بالحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له فلا
يصدق على الصدق وكذا اذا قيد تعريف الصدق ببقيد احيثية فيصير
المعنى بالحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له فلا يصدق على الحق
وهذا الكلام مبني على ان اعتبار المطابقة من جانب الواقع في الصدق
لم يقل به احد ويفهم من هذا المقام ان الفرق بين الحق والصدق على
تقدير كسر الباء في مفهوم الحق انما هو بحسب الاستعمال بحسب المفهوم كما هو
ظاهر عبارة الشارح المحقق **قوله** لكن لا يلزم اما عدم ملائمة الاول لثبوت
في الفرق بحسب الاستعمال فقط فلو فتح الباب ليحصل الفرق بحسب المفهوم ايضا
مع ان الظاهر من العبارة الاتحاد في المفهوم مع الفرق في الاستعمال فقط
وانما قال لا يلزم لا مكان ان يقال انه اشارة الى الفرق بحسب الاستعمال
بعد الاشارة الى الفرق بحسب المفهوم بفتح الباء لانه لم يقل به احد في مفهوم
الصدق ولا يبعد ان يقال في الوجه انه اشارة الى الفرق بحسب الاستعمال
ولا يلزم منها القول بالاتحاد في المفهوم غاية ما في الباب عدم بيان الفرق
بحسب المفهوم واما عدم ملائمة الثاني فلا يمكن ان يكون اعادة الاول اذ فتح الباب
من غير حاجة وانما قال لا يلزم لا مكان ان يقال انه تصحيح لما ثبت راسية بالفتح
كما في الاغلام والاشهاد ولا يخفى عليك ان عنوان كل من الاول والثاني في ظاهرهم
في خلاف هذه المذهورات واحتمال عدم الملائمة على الثاني او احتمال فتح الباب
في مفهوم الصدق ايضا مما لا يقبله الطبع المستقيم فتدبر اعلم ان تعريف الحق
بالحكم المطابق للواقع مطلقا مبني على كونه صفة مشبهة وقد يستعمل
مصدرا فيكون مغناه مطابقة الحكم للواقع او مطابقة الواقع للحكم
وقد يستعمل بمعنى الثابت في الواقع سواء كان مفردا او غيره كما في قول
المصنف الوجود حق والصراط حق وكونهما وقد يستعمل على ان يكون اسما من
اسماء الله وصفة من صفات الله تعالى والمناسب في قول المصنف قال

الحق ان يكون صفة مشبهة واسرار الية الشرح المحقق بتفسير الحكم
المطابق للواقع بل لا شبهة ان يراد به الاعتقاد المشتغل على ذلك الحكم
اشارة الشرح المحقق ايضا واطلاقه على الاعتقاد وغيره اما بطريق
المجاز او النقل وكلاهما محتاجان في عبارة الشرح المحقق حيث قال
باعتبار اشتغالها على ذلك **قوله** يشتر الى ان الصدق الظاهر من
عبارة الشرح المحقق ان يطلق على غير القول مطلقا سواء كان متقنا
او دينا او مذهبيا لان احصاء المستفاد من قوله خاصة انما هو حصر الشيوخ
في القول فاصل الاطلاق بعدم الكل فالمقصود من قوله قال في خواشي الطالع
آية تاييد الجملته ويكتفى ان يكون المقصود منه نقض العموم المستفاد من
ظاهر عبارة الشرح المحقق **قوله** اذا المتطورا ولا اه نقل عنه هذا
التعليل الكلام مطوي وهو قولنا انما سميت بالحق ما كان المطابقة معتبرة
فيه من جانب الواقع انتهى انما لم يعتبر كونه تعليل لقوله تعتبر لان الرض
بيان وجه التسمية وبدل عليه ما سياتي من المفضل عليه ولا يخفى عليك ان
عطفت قوله واما المتطور على قوله اذا المتطور يقتضي حذف المعطوف فيما
نقل عنه ولا يلزم ان يكون ايضا تعليل لما كان المعطوف عليه تعليل له
وهو ظاهر البطلان ويمكن جعل الواو ههنا للاستيناف يعني ان الحق في
اللغة بمعنى الثابت من حق بمعنى ثبت فاذا كان المتطور اولا في
هذا الاعتبار راي في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الحكم
وكان الواقع بالنظر الى اللغة موصوفا بكونه حقا اي ثابتا ومتحققا بآثار
ان يستحق الحكم الذي يطابقه الواقع بالحق دون الصدق وانما كان الواقع
الحكم منظورا اولا في هذا الاعتبار لان الفاعل فيه صريحا واولا انما هو
الواقع واما الحكم فهو مفعول في الظاهر اولا وفاعل في المعنى الضمني ثانيا
لان مقتضى باب المفاعلة غالبا النسبة بالفاعل والمفعولية من
الجاانبين والفاعل ماحوظ قبل المفعول كونه عمدة في الكلام بخلاف
المفعول كونه فضلة فيه ولا يعتبره تقدم المفعول على الفاعل في الذكر

في الذكر في بعض المواد فلو قيل للحكم مطابق الواقع فالمتطور اولا هو الفاعل
ايضا فتدبر ههنا بحث من وجوه اما اولا فلان المنظور اولا في الحق
بمعنى الحكم الذي يطابقه الواقع انما هو الحكم كما ان المنظور اولا في الحق
بمعنى الحكم الذي يطابقه الواقع هو الحكم واما كان المنظور اولا في الحق
بمعنى مطابقة الواقع للحكم هو الواقع على ان هذا المعنى نفسه لا يصح ان
يجعل نفسه الحكم بناء على ان هذا المعنى لنفس المطابقة صفة للواقع
لا الحكم وصفة الحكم انما هو لازم هذا المعنى وهو كون الحكم يطابقه الواقع
والمنظور اولا في هذا اللازم انما هو الحكم اللهم الا ان يبنى الكلام على ثبوت
الشرح المحقق فتدبر واما ثانيا فلان الواقع هو النسبة فتبوتها في
الخارج ممنوع كيف وبحال ان النسبة من الامور الاعتبارية لا الموقوفة
في الخارج اللهم ان يراد بثبوتها بثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن
اعتبار الحجة واما ثالثا فلانه ان اريد بالانباء المعنى المصدري فليس
انه صفة الحكم وان اريد به المعنى المنبئ للمفعول فان اريد به الكون حجة
عنه فهو صفة السند الية لا الحكم وان اريد به الكون حجة اياه فهو صفة
السند لا الحكم ايضا وان اريد به الكون حجة ايتها فهو صفة الحكم و
لكنه ليس معنى الصدق في اللغة اللهم الا ان يقال ان الانباء عن
الشيء على ما هو عليه في النسبة صفة النسبة على راي الشرح المحقق وان
كان نفس الانباء صفة الحجة والحكم ههنا بمعنى النسبة الناتجة من الحجة او جعل
الحكم ههنا بمعنى اداء الواقع من طرف النسبة وصدقه الانباء عن
الشيء بالشيء على ما هو عليه في نفس الامر **قوله** وهذا اولى مما قيل فانه
السند المذكور في حاشية شرح المطالع وجه الاولوية اشتمال
السابق على وجه المناسبة في النسبة بخلاف ما قاله السيد **قوله**
فان مفهومه نقل عنه ههنا فارد على من قال فيه مسحة لان المطابقة
صفة الواقع وحقيقة صفة الحكم فلا يكون هو هو انتهى وفيه ما لم يعرف
وجهه بانقله عن بعض الافاضل **قوله** كما قال الشرح في نظائره

قال في المطول ما حاصله أنهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية بأنها
أنهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع
واعترض بأن الدلالة صفة اللفظ والفهم أن كان بمعنى المصدر
من المبنى للمفعول أعني الفاعلية فهو صفة السامع وإن كان من
المبنى للمفعول أعني المفهومية فهو صفة المعنى وإياها ما كان فلا يصح حمله
على الدلالة وتفسير ما به فالأولى أن يقال الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى عند الإطلاق للعلم بوضعه وجوابه أن الدلالة اسم ليس صفة
للفظ فإن معنى فهم اللفظ مع المعنى من اللفظ أو الفهم المعنى من اللفظ
هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غايته ما في الباب أن الدلالة
مفردة بفتح أن يشترط منه صفة تحل في اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ
أو أفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه إلا بواسطة مثل أن يقال
اللفظ مفهم منه المعنى لا يرى إلى صحة قولنا اللفظ منصف بأفهام
المعنى منه كما أنه منصف بالدلالة انتهى الحاصل **قوله** وبعض الأفاضل
أود به السيد الشريف حيث اعترض على الشارح المحقق في حاشية المطول
بأن فهم المعنى من اللفظ ليس صفة اللفظ في الحقيقة كما أن نفس الفهم صفة
له غايته ما في الباب أنه يستلزم ما يصح أن يكون صفة اللفظ وهو كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى ولا شك أن هذا المعنى ليس عين المعنى الأول وهو فهم
المعنى من اللفظ فتدبر **قوله** لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية
مطلقا سواء كان الفاعل محتملا أو موجبا لأن الفاعل مطلقا بالجهة
الشئى هو هو يكون أجواب عنه بغير ما ذكره المحقق الفاضل وهو تخصيصه بالذات
لذلك الشئ ولعل أن يقول أن أريد بالسبب المنفاد من قوله السبب
السام فلا نقض بالفاعل لأنه ليس بتام وإن أريد السبب في الجملة فلا وجه
لتخصيص السؤال بالسؤال بالفاعل لأنه يقتضى بناء على هذا الزعم أن
الفاعل فإن قلت المراد هو الفاعل البسيط التام أو الفاعل المستجمع لجميع
شروط التأثير قلت بلى السؤال بالعلة التامة فلا وجه للتخصيص بهذا

بهذا الفاعل أيضا بما ذكرنا من دفع السؤال بالفضول مطلقا لأن طوق
مثلا ليس بآية وحده الإنسان هو الإنسان ويمكن أجواب عن النقض
بلفصول بوجه آخر وهو أن الناطق مثلا ليس بسبب لكون الإنسان
إنسانا بل لكونه الحيوان إنسانا ولا يخفى عليك أن الشئ لا يكون سببا لنفسه
لأن السبب بغيره المستبب والآلزم توقف الشئ على نفسه فيلزم تقدم
الشئ على نفسه فالمراد بسببية الآلية الإنسانية مثلا الاستغناء عن
السبب فبمثل لحظة هذا المعنى أو اعتباره في هذا التعريف يندفع النقض بالفاعل
أيضا اعلم أن هذا التعريف يشمل الحقيقة الكلية والجزئية بخلاف الماهية
بمعنى ما يقال في جواب ما هو ذاتها مختصة بالحقيقة الكلية المجنسية والنوعية
قوله إذا الماهية ليست بجعل جاعل اعلم أن جمهور الفلاسفة والمعتزلة
ذهبوا إلى أن الماهيات الممكنة مطلقا سواء كانت مركبة أو بسيطة
غير مجعولة لأن الالافية مثل لو كانت مجعولة لم يكن الالافية شيئاً
عند انتفا وجعل الجاعل لأن أثر الجعل يرتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشئ
عن نفسه وهو محال بالبداهة وأجواب عنه أن هذه سلبية خارجية لا جوهرية
معدولة ونصدق الالافية الخارجية بعدم الموضوع في الخارج فاللزام غير
محال والمحال غير لازم وذهب جمهور المتكلمين إلى أن الماهيات الممكنة
مطلقا مجعولة إذ لو لم تكن ماهية مجعولة أصلا ارتفع المجعولية بالكلية
فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر لأن ما فرض كونه مجعولا آتيا الوجود أو
الاتصاف بالوجود وكل منهما ماهية في نفسه والمقدار المفروض أن
كل ماهية ممكنة مطلقا غير مجعولة وأجواب عنه أن المجعول هو الوجود
الخاص أي الهوتية لا ماهية الوجود ولا ماهية الاتصاف بالوجود فلا يلزم
من ارتفاع المجعولية عن الماهيات كلها ارتفاع المجعولية بالكلية
حتى يلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذهب طائفة أخرى إلى أن
الماهيات المركبة دون البسيطة مجعولة لأن شرط المجعولية هو
الامكان لأن المجعولية في الاحتياج إلى المؤثر والاحتياج إلى المؤثر

فخرج الامكان والامكان غير عارض للبسيط لانه كيفية عارضة للشيء
وهي لا تنصير الا بين شئيين البسيط لا شئيين فيه وقد اعترض عليه
بانه لو صح لزوم ان لا يكون المركب مجموعته كالسبب لانه اذا لم
يكن السبب لفظ مجموعته لم يكن المركب مجموعته اذ ليس المركب الا
بمجموع السبب لفظ لا يقال المجموع انضمام بعض لفظ المركب بعضها الى
بعض او وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرنا ارتفاع المجموعية
بالكيفية حتى يثبت لنا ههنا لان ذلك مطلقا له ماهية اي البسيطة
فلا تكون مجموعته عندكم او مركبة فيعود الكلام فيه على ان البسيط له
ماهية ووجود فلعل الامكان بعض له بالنسبة الى وجوده لان الامكان
يقضي شئيين لا جولين فلا استحالة في وجوده للبسيط ايضا فتدبر
كذا ذكر في شرح المواقف وبهذا التفصيل يظهر لك ما في جواب المحشي
الفاضل من عدم التمامية على جميع المذاهب وبناؤه على مذاهب غير
المشكلين اللهم الا ان يبنى جواب على ان الانزعاج بينهم في الحقيقة لان
الماهية في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل الجاهل لانها لا تغير نفسها
حتى لو سطر بينهما جعل الجاهل والجعل انما يتعلق بانضمامها بالوجود بمعنى
انه جعلها متصفة بالوجود كما ان الصنيع جعل الثوب متصفا بالصنيع في
الخارج لا جعل الثوب ثوبا ولا الصنيع صبغا ولا انضمامه بالصنيع موجودا ثوبا
في الخارج لمراد من قال انها غير مجموعته ان الجعل لا يتعلق بنفس الماهية
ومراد من قال انها مجموعته ان الجعل يتعلق بها باعتبار الوجود بمعنى
ان الجاهل جعلها متصفة بالوجود ومراد من فرق ان المجموعية بمعنى
الاحتياج الى الغير الذي ليس بموجود بل هو مفقود فتدبر في هذا المقام
قوله فيرد الاشكال لان الفاعل هو الموجود واثره الاجاد هو الوجود فيصير
عليه انه مابة الموجود هو الوجود **قوله** قلت بعد التسليم يعني اننا سلمنا
ان الشئ ههنا بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون ههنا بمعنى اللغوي وهو
ما يصح ان يعلم ويجوز عنه وهذا المعنى الغم من الموجود والمعدوم مطلقا

مطلقا واطلاق الشئ على هذا المعنى لا يتكره المتكلمون ولو كان اطلاق
مجازيا وهم يحيلون الشئ على هذا المعنى في قوله تعالى انما امره اذا اراد
ان يقول له كن فيكون ولما كان هذا الاطلاق اطلاقا حجابيا وكان
مجازيا زعمه في التعريف اذ لم يكن له قرينة واضحة او لما كان التعريف
تعريف حقيقة وكان الظاهر ان يختص حقيقة بالموجود باذني
التسليم واجاب عنه بما تولى واجاب عنه بما تولى ولكن يرد عليه ان
اريد الموجود بالفعل فيلزم ايجاد الموجود بالفعل وهو تحصيل الحاصل
هذا محال وان اريد الموجود بالقوة فهو خلاف التسليم اللهم الا ان يرد
بالموجود الموجود بالفعل ويقال ان الفاعل مابة الموجود موجودا
مخرج من العدم الى الوجود قبل ان يكون موجودا اعلم ان الشئ عند
الاشاعة هو الموجود فقط فكل شئ موجود وكل موجود شئ فهما متساويان
او مترادفان وهو لفظ هرقل بوليد الاول صحة قوله وجود الممكن
من الفاعل ووجه قوله شئيته الممكن من الفاعل وعند الجاحظ ومثله
بصرة هو المعلوم ويلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل وعند الفاضل ابو
العباس هو القديم والحادث مجاز وعند الجمهور هو الحادث وعند هشام
ابن الحكم هو جسمه وكذا خلفك من قبل ولم تكن شئيا ينفي اطلاقه بطريق
الحقيقة على المعدوم فيبطل به قول الجاحظ وكذا قد غلب على كل شئ قد ينفى
اختصاصه بالقديم فيبطل به قول ابن الشئ الى العبادات ولا يجوز ولا يقولون
لشئ اني فاعل ذلك عندا ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام ابن
الحكيم وقول لبيد لا كل شئ ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لانه
الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجمهور كذا ذكر في شرح
المواقف فتدبر **قوله** والفاعل انما هو الاول لا الثاني والتعريف
محمول على الثاني لان الضمير عين فلا يتقصد التعريف طردا بالفاعل
قوله وبه يظهر اي وبهذا الجواب يظهر ان الضمير اي هو للشئ
فيه بحث لان الاتحاد الخارج والتفريق الذي لا يربط بينهما من المبدأ والخبر

فإذا رجع كل منهما إلى ذلك الشيء يلزم الاتحاد بينهما وخارجا بخلاف
صورة رجوع أحدهما إلى الموصول اللهم إلا أن يقال أن الأول راجع
إلى مطلق الشيء والثاني إلى الشيء الذي يرجع إليه الضمير الأول **قوله**
قد يجعل أحدهما للموصول فلا يتوهم الإشكال أي وقد يجعل الثاني لما
لما الموصولة فلا يتوهم النقص طردا بالفعل لأن الفاعل غير المفعول فلا
فلا يصدق عليه أنه الأمر الذي به الشيء هو ذلك الأمر ويؤيد هذا التقدير
أو الصاحك فأنه الإنسان ضاحك لأنه مبني على أن الضمير الثاني هو
للموصول وجعل الضمير الأول للموصول والثاني أن يدفع الإشكال بالفاعل
لكنه ركيك بحسب المعنى فإطلاق كلامه ليجرد الإشارة إلى أنه يتدفع على
التقديرين مع نطح النظر عن ركائز المعنى في هذا الجعل الذي ذكرناه و
الحمل على الموصول دون الموصوف إنما هو لزوم زيادة المناسبة بالنظر إلى التعريف
لأن أجزاء التعريف لا بد أن تكون معلومة **قوله** لكن يتقص في ظاهر
بالعرض إنما قال ظاهر التعريف لأن باطنه لا يتقص به إذ يمكن تخصيص الموصول
بالذاتي لذلك الشيء أو حمل التعريف على معنى الأمر الذي به الشيء هو نفس
ذلك الأمر والآن ليس نفس الضاحك بل يصدق كل منهما على ما يصدق
عليه الآخر بل نقول بظاهر من عبارة هو وليس إلا هذا المعنى وإن كان
المتبادر والاضطرار خلاف هذا المعنى في سائر العبارات التي فيها
قوله حمل الشيء على الشيء فلا وجه لقوله وجعل هو هو اه فلا يصح أن يكون
جوابا عن هذا وقد عرفت أن المقصود من هذا التعريف سلب السببية فإن كونه
الإنسان أنسا ليس بسبب أمر بل بحسب نفسه فلا يتقص التعريف
بالعرض مطلقا سواء كان لازما كالضاحك بالفعل وسواء كان مختصا
بحقيقة واحدة كالكتاب بالنسبة إلى الآن أو لم يخص بها كالعرض
العام مثل المتفلسف بالنسبة إليه لأن كونه الآن حنا حكما مثلا
محتاجا إلى سبب وهو التعجب وهما بحث وهما أن ظاهر التعريف على
التقدير يتقص أيضا بجزء الماهية فأن الناطق مثلا يصدق عليه أنه

عليه أنه الأمر الذي به الآن ناطق فلا وجه لتخصيص النقص بالعرض اللهم
أن يقدر مثلا أو يغيب حذف المعطوف أو العموم المجاز في العرض فتدبر
في جواب عن السؤال بجزء الماهية مع ظهور الوجه الصحيح وهو راجع
الضمير إلى الشيء **قوله** ولو قيل في التعريف أنه لا يكفي عليك أن
ظاهر هذا التعريف يتقص الفاعل أيضا لوجه الضمير إلى الشيء يتدفع بحسب
أيضا من الفرق وانت تعلم أن الدلالة على المعنى الذي يتدفع به النقص
بالفاعل ظاهرة في صورة تكرير الضمير وبالعرض أيضا لوجه راجع إلى الموصول
و يدفع بمثل ما سبق **قوله** أي بالكنهه استأثر به إلى أن المراد بتصور الآن
ههنا هو تصوره بكنهه فقط لا تصوره مطلقا ولا تصوره بالوجه والآن
يلزم عدم الفرق بين الذاتي والعرضي ودخول الذاتي فيه وهو باطل فلو
قال بعده أن تصوره مطلقا أو بالوجه يكن بدون الذاتي أيضا أي
كالعرض للكان أولى من وجهين ولا يكفي عليك أن هذا الكلام مبني على أن
التصور بالوجه تصور لذى الوجه دون الوجه مع أن التحقيق عند
المحققين أن التصور بالوجه تصور الوجه سلبا حقيقة لا تصور ذي
الوجه الوجه قال أبو الفتح في حاشيته على شرح التهذيب هذا مبني على ما
هو المشهور من أن العلم بالشيء أعم من أن يكون بذاته أو بامرصاد
عليه وأما على ما هو المختار عند بعض المحققين كالمحتش الفاضل وغيره
من أن العلم بالشيء بوجه غير كنهه فهو ليس علما بذلك الشيء حقيقة
بل بذلك الوجه فالصورة العلمية لا بد أن تكون عين ماهية المعلوم لا
غير العلم بالشيء حقيقة مختصة في العلم به بالكنهه انتهى اللهم إلا أن
يقال ههنا علما أن أحدهما العلم بالكنهه وهو يتعلق بالوجه وثانيهما العلم
بغير الكنهه وهو يتعلق بذى الوجه فتدبر قيل قال الفاضل المحتش لا
يخفى عليك أن المقصود من تعريف الماهية تمثيلها عما سواها فبينى
أن يخرج أجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها
مع أنه على تقدير إرادة التصور بالكنهه تبقى الأجزاء داخلية فيها

اقول مقصود الشارح من قوله بخلافه بيان مغايرة الماهية
معوارضها الازمية والمعارضة لان بعض المفومات كان يعرض
لنفسها كالمفهوم الكلّي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة المعارض
والمعارض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف
الماهية اذ المراد بقوله باليه السببية النامة انتهى اقول لا يخفى عليك
ان قول الشارح المحقق كالجوان الناطق للاثبات يشترط ان اجزاها
خارجة عن تعريفها كما ان قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب يشير
الى ان العوارض ايضا خارجة عنه فلا وجه لما قاله الفاضل المحشي ولا
يخفى عليك ان الامر لو كان كما فهمه المجيب ليقول الشارح بخلاف مثل المفهوم
والكلّي ونحو ذلك التوهم اذ لا يظهر دفعه بما قاله الشارح المحقق كما لا يخفى
قوله خبر عليه اللوازم البيئية بالمعنى الاخص اي اذا كان تعريف
العرض ما يكن تصور الشئ بالكنه بدونه وتعريف الذاتي ما لا يكن تصور
الشئ بالكنه بدونه فيرد على كل من الفريقين النقض بهذه اللوازم لكن
نقض تعريف العرض بطريق الجمع ونقض تعريف الذاتي بطريق المنع
واذا اردت القصص على نقض تعريف الذاتي كما هو المتبادر من ضمير الواحد
في عليه فيرد عليه لا حاجة الى ان يقال يستفاد انه اذ يكفي نقض تعريف
العرض بل هو ارجح منه لعدم الاحتياج فيه الى دعوى الاستفاد وهو لا يمكن
ان يكون الضمير عليه للشارح المحقق بالنظر الى كل من التعريفين اللهم الا
ان يقصد الاظهار ما خفي وترك ما ظهر فيناسب التعريف على تعريف الذاتي
فقط واللوازم البيئية بالمعنى الاخص يلزم من تصور ما هو تصور
اي لا يكن انفكاكه عن تصور المزموم فهو على تسبين محمول كالزوج للامعة
ومباين كالصبر للصبر فان ابقى الموصول في تعريف الذاتي وفي تعريف
العرض على العموم فيرد النقض باللائم البيئية بالمعنى الاخص
وان خص بالمحمول لا يرد النقض الا باللائم المحمول واحترز بقيد البيئية عن
اللوازم الغير البيئية وبقيد بالمعنى الاخص عن اللوازم البيئية بالمعنى

بالمعنى الاخص اذ يمكن تصور الشئ بدونهما فلا ينقض شئ من التعريفين
بشئ منهما قال بعض الافاضل ان معنى عدم امكان تصور الشئ بدونه
ان تصور ما نفس تصور الشئ او جزاء تصور الشئ فلا يرد عليه اللوازم
البيئية بالمعنى الاخص انتهى فيه نظر لان هذا المعنى لا دلالة عليه
في التعريف اصلا نعم ان الذاتي كذلك في الخارج ولكنه ليس بمصحح للتعريف
والا يلزم عدم ورود النقض على تعريف اصلا واجاب بعض المحققين
بان معنى عدم امكان تصور الشئ بدونه الذاتي ان تصور موقوف عليه
وحتاج اليه لانه ليس انفكاكه عنه فلا يرد اللوازم المذكورة ولكن يرد
عليه حد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والمملكات بالنسبة الى الاعداد
كما يرد على ما في الحاشية ايضا اقول لا شك ان بين المتضايفين تلازما
متعكسا وهما خارجا والمملكات كالعلم والبصر بالنسبة الى الجهل والعمى
من اللوازم البيئية بالمعنى الاخص كالتضايفين فلا وجه لقوله فلا يرد
اللوازم المذكورة اللهم الا ان يراد نفى ورودها على الاطلاق فيمكن دفعه
بجمل اللام الدالة عليها على اجنس لا يخفى عليك ان ارادة معنى التوقف
من عدم الامكان في ارادة عدم التوقف من امكان التصور بدون
العرضي في تعريفه وهذا معنى مجازي لا بد له من القرينة وان التلازم
من الطرفين لا يستلزم توقف كل منهما على الآخر فكيف يرد احد
المتضايفين بالنسبة الى الآخر فتدبر **قوله** وجوابه بعد تسليم
الاستفاد بطريق التعريف نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره
معرفا ما وبالعرض كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض
فلا يكون المستفاد ايضا معرفا ما وبالذاتي بل يكون انعم انتهى يعني
لا يشترط ان ما ذكره معرف للعرض لجواز ان يكون حكما ملائمة وغير
الوهم يجوز ان لا يكون العرض ايراد معرف ما وللعرض بل يرد
معرف ما بزيادة العرض عن حقيقة الماهية ولو سلم ان المذكور
معرف ما وللعرض وانه يستفاد منه معرف ما وللذاتي وهو

ما لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدون بناء على انه هو المتبادر من سوق
 الكلام وانه اذا كان العرضي عبارة عما يمكن تصور الشيء بالكنه بدون
 كانه في عبارة عما لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدون ادلا واسطة بين الذاتي
 والعرضي فلا يستلزم ان كلاما من التعريفين ينتقض بالآخر بالبينه بالمعنى
 الاخص انما ينتقض لو كان المستلزم لتصور هذا اللازم لتصور الملزوم
 مطلقا سواء كان بطريق الاحتراز اى القصد والاصالة او بطريق
 التبع وهو ليس كذلك بل المستلزم له انما هو تصور الملزوم بطريق
 الاحتراز فقط فامكن تصور الملزوم بدون هذا اللازم فيما اذا كان
 له ماهية لازم بين بالمعنى الاخص ولهذا اللازم لازم كذلك من تصور
 هذه الماهية بطريق الاحتراز يلزم تصور اللازم الاول بطريق التبع ولا
 يلزم من تصور هذا اللازم بطريق التبع تصور اللازم واما الذاتي
 فلا يمكن تصور الشيء بالكنه بدون في شئ من المواد مطلقا سواء كان
 تصور الشيء بالكنه بطريق الاحتراز او لا وههنا بحث وهو ان ليس
 كل لازم بين بالمعنى الاخص بالنسبة الى ملازمه ما يمكن تصور ملازمه
 بالكنه بدون فليكن يكون المعرف مساويا للهم الا ان يقال انه يجوز ان يكون
 كل ملازم متصورا بالتبع ورجع المساوات الى موجبين كليتين مطلقتين
 عامتين وههنا بحث آخر للكتاب عده المقام فذكر **قوله** وايضا زمان
 تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم هذا مبني على ان النفس بسيطة
 لا تتوجه في زمان واحد الى شيئين متغايرين معا مع انه غير ثابت بل
 تام سالمة **له** فانك في هذا الزمان اى فانك تصور الملزوم او
 اللازم في زمان تصور غير تصور الآخر فيه فضلا عن امكان التصور
 بدون لا يقال هذا الانفكاك يهدم قاعدة التزم لانا نقول يجوز
 ان يكون المراد بامتناع الانفكاك في مفهوم التزم وجود اللازم
 غيب الملزوم بلا سوط زمان بينهما واما الذاتي فمحملة لا يتفك تصور
 الشئ بالكنه عن الذاتي في زمان اصلا ودليل الانفكاك يقتضي الانفكاك

الانفكاك بين اجزاء الماهية وانفكاك تصور الذاتي عن التصور
 بالكنه لا تفكاك تصور الشيء بالكنه عن تصور الذاتي له لان زمان
 تصور الشيء المكتب بالكنه زمان ممتد وقع جزء منه زمان تصور الذاتي
 له وانما تم زمانه بزمان تصور الجزء الآخر من ذلك الشيء فلا بد ما قيل
 من ان القائل ان يمنع تغاير زمانى النصورين فان من منك بمنى
 توجه النفس في زمان واحد الى شيئين براد عليه ان الحان في تصور الذاتي
 كذلك ايضا قائل انتهى مع ان كنه خارج عن قانون المناظرة اذ
 المنع في منف بل المنع لا يجوز التهم لان براد بالمنع معناه اللغوى لانا
 كلامه ظاهر في النقص الاجمالى بشأه التخلف او براد بالمنع اولا ثم
 النقص ثانيا بناء على ان كلام المحتش الفاضل ذكره صورة القطع نقل
 عنه ههنا لان تصور الملزوم ومعه تصور اللازم لا سبب موجب له
 والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم
 ان معنى التزم بين العلة والمعلول مما لا يخفى قالوا الدليل ما يلزم من
 العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يلزم من تصور تصور شئ آخر مع
 ان المبادى معدلات للمطالب انتهى والمعد من قبيل الدليل والعلة
 والمعرف كذلك فيه بحث وهو ان تصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم
 والمعد للشيء لا يمكن اجتماعهما لانه يتوقف ذلك الشيء على وجوده وعدمه
 جميعا كالخطوة الاولى بالنسبة الى الثانية مثلا وان تصور بعض اللوازم
 لا يتوقف على تصور الملزوم لان التزم لا يوجب التوقف لجواز عموم اللازم
 مطلقا والتوقف بمعنى المعد ليس بمعنى الاستتباع والامر المصير ليدخل
 الفاء وحمله على حكم المعد لا عليه حقيقة لا يفيد شيئا ههنا وان بقاؤه
 مع زوال تصور الملزوم يجوز ان يكون لسبب اخر غير سبب الوجود ابتداء
 لا بد لئلا يلقى ذلك من دليل مع ان بقائه في حيزه الزمان على ان الاعراض
 غير باقية وقد اجيب عن الاشكال بوجه آخر وهو ان معنى عدم امكان
 تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى

امكان تصور بدون العرضي امكان ملاحظة مجرد اعنه اقول ان هذا الجواب
يستفاد من قوله وايضا زمان تصور اللازم اه كما لا يخفى **قوله** وقيل
ايضا حاصله نقض تعريف العرضي بانه يستلزم احد الفدين الاول
امكان المحال والثاني ستموله للذاتي المقابل له لانه اما ان يراو بالمكان
الماخوذ فيه الامكان الخاص وهو كون الضرورة مسلوته عن طرفي الوجود
والعدم او يراو به الامكان العام وهو كون الضرورة مسلوته عن احد
الطرفين مطلقا سواء كان الطرف الآخر ضروريا او غير ضروري وهو
مثل الواجب والمتنع ايضا فان اريد الامكان الخاص فكانت الضرورة
مسلوته عن طرفي التصور بالكنه بدونه العرضي واذا كانت تلك الضرورة
مسلوته فجاز وجود ذلك التصور وعدمه واذا جاز عدم ذلك التصور جاز
لتصور الكنه بالعرضي لان في ذلك المقيد راجع الى قيده فقط وهو بدونه
واذا رجع اليه فقط يلزم بثبوت مقابله وهو قولنا به على ان يكون قيد
التصور الشئ بالكنه فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي وجواز هذا التصور
امكان المحال لان كتاب تصور الكنه بالعرضي محال وامكان المحال
محال وان اريد الامكان العام كانت الضرورة مسلوته عن طرفي التصور
بالكنه بدونه وهذا المعنى يتناول الذاتي ايضا لان الذاتي سلب الضرورة
عن وجود التصور بالكنه بدونه كما ان العرضي سلب الضرورة عن عدم
التصور بالكنه بدونه واذا كان هذا المعنى متناولا للذاتي ايضا كان تعريف
المستفاد له من تعريف العرضي مستقضا بجهتها كما كان تعريف العرضي مستقضا
قوله اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضي لانه نقل عنه فان مقابل
قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به انتهى لان معنى دونه المجاوزة والمقارنة
تضيض المعية والمقارنة ويجبى بمعنى غير على ما في القاموس فيكون الباء
للمقارنة والتصور الكنه مع العرضي ليس بباطل كتصور الكنه الذي لا يلزم
بين بالمعنى الاخص كتصور الكنه في ضمن التصور بالرسم التام الاكمل
من احد انام كما في تصور الانسان بالحيوان الناطق الضاحك ولا يخفى

ولا يخفى عليك ان هذا غيب مناسب لسوق البحث ولما كانت المعية
اخر من ان يكون تصور العرضي انه لتصور الكنه جاز ان يكون معنى بدونه
بدون الكنه واذا جاز هذا المعنى فيفتح ان يكون مقابله هو قولنا به فذلك
بادر الى التسليم والظاهر ان يكون الباء لسبب اذا كان دون بمعنى في
يكون مقابله بدونه هو قولنا به ايضا فذلك بادر الى التسليم ولا يخفى عليك
انه حتى تقدير تسليم كون مقابل بدونه هو قولنا به يكون حاصل التعريف
المستفاد للذاتي مالا يمكن لتصور الشئ بالكنه بدونه بل يجب تصور به
فلا يرد النقض باللازم البين بالمعنى الاخص لان تصور الشئ بالكنه
ليس بهذا اللازم غايته ما في الباب ان يكون معه فتدبر **قوله** وكو سلم
اي ولو سلم ان مقابل بدونه هو هذا لا معه لكن تعبه الامكان الخاص بالكنه
الى ذات المقيد وهو ذات تصور الشئ بالكنه الذي قيد بكونه بدونه لا بالنسبة
الى هذا القيد فاللازم من كون الامكان المتعلق به خاتبا سلب الضرورة
عن وجود هذا التصور وعدمه لا سلب الضرورة عن وجود قيده وعدمه حتى
يلزم جواز تصور الكنه بالعرضي والحاصل ان الامكان كيفية ترضى
لنسبة فتغيره وضمنه للنسبة بين ذات المقيد ووجوده بغيره ودخوله
عليه للنسبة بين قيده ووجوده حتى يلزم ما ذكرتم من جواز تصور الكنه
بالعرضي نقل عنه توضيحه ان يقال ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يلزم
جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى
ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فحين يجوز ان يعقب الامكان كيفية
نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدونه العرضي لا كيفية نسبة
الكون بدونه العرضي اليه لعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض
بان لا يوجد اصل لا بان يوجد ولا يوجد وصفها تامل انتهى نقل وجه
التامل الاشارة الى ان يقال ان الامكان الداخل على المقيد راجع
الى قيده لتضمنه معنى النفي والاصل ان يرجع النفي الداخل على المقيد الى
فيلزم اعتباره وضمنه للنسبة بين القيد ووجوده فيلزم تصور الكنه

بالعرضي ولعل هذا وجه العلوة يعني على اناس لما لم يوافقوا
الكنه بالعرضي ولكن لا نسلم انه باطل اذ يجوز ان يكون بين العارض
والمعرض نسبة خاصة يلزم بها من العلم بالعارض العلم بالكنه المعروض
وان لم يطر وكما انه يجوز ان يكون بين المتباينين نسبة خاصة يلزم بها
من العلم باحدهما العلم بالآخر وان لم يطر وقال في شرح المواقف
ما حاصله ولنا ايضا في الرد على من قال ان تصور الوجود بالكنه بدوي
لا يجد ولا يرسم ان تحت ان تعريف الوجود بالرسم وقولكم الرسم لا يعرف
الكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه والوصول اليه واما انه لا يفيد الكنه شي
من الرسوم صلا فلا نقول به لجواز ان يكون من خواص ما تصور محسوسا
لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصته كذلك **قوله** ويمكن
اختبار الثاني اه يعني ان اختبار الشئ الثاني من شقي الترديد يمنع
حصوله في الذاتي مستندا بانه يجوز ان يكون المراد منه الامكان العام
المفيد بجانب الوجود فيكون محصل تعريف العرضي ما يمكن تصور الشئ
بالكنه بدون انه اي يمكن وجود هذا التصور ولا يكون عدمه ضروريا وهذا
المعنى ليس كما يصل في الذاتي لان عدم تصور الشئ بالكنه بدون ذاته
ضروري نعم يحصل فيه الامكان العام المفيد بجانب عدم اي ليس
وجود تصور الشئ بالكنه بدون ذاته ضروريا وهذا الامكان غير معب
في تعريف العرضي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب اسلم مما سبق وانه ليس
في الحقيقة جوابا باختبار الشئ الثاني فانما آخره للمناسبة بينه وبين ترتيب
المعرض وعدم ظهور القرينة على تخصيص الامكان بالامكان العام
المفيد بجانب الوجود وحكم بانه اختبار للشئ الثاني فانه احتياله في
الظاهر ويمكن البحث بالترديد يمنع الحصول في الذاتي على تقدير يمنع
الاختبار في مفهوم العرضي على تقدير آخر فتدبر **قوله** المشهور قال
في شرح المواقف حقيقة الجزئية انتهت هوية وقد نتج عمل الهوية
بمعنى الوجود الخارجي انتهى فلا وجه لما قاله المحشي الفاضل بنا على

بناء على انه ظاهر في الاعتراض وقول الشارح المحقق باعتماد الشخص
ليس معناه ان الهوية تطلق على ما به الشئ هو هو بشرط شخصته حتى
يكون غير مشهور بل معناه انها تطلق عليه مع الشخص **قوله** او رد
الفاد ايدانا بانه ناس عما سبق اي او رد الفاد في قوله الحكم اه ايدانا
بان لغوية هذا الحكم ناس عما سبق كما ان السؤال به ناس عنه ايضا
فالخصيص به اما لاظهار ما جفى او للاشعار بان الشئ اولا هو لغوية
هذا الحكم ثم يتفرع عليه السؤال به فلا وجه لما قيل من انه قد ذكر الشارح
المحقق الفاد ههنا لزيادة التاكيد في الايدان بان السؤال ناس
عما سبق والا فالفاد في قوله فان قيل كاف في الايدان بان السؤال
ناس عما سبق انتهى **قوله** والمنشأ جميع امور ثلثة هذا انما يتم
اذا كان الصميم الثاني في تعريف الحقيقة للموصول والشئ بمعنى الموجود
والثبوت بمعنى الوجود وقد عرفت ما في كونه للموصول واما اذا كان
للشئ كالاول فلا وان كانت حقيقة في نفس الامر لنفس الشئ لان العقل
يجوز عدم ثبوت ما به الوجود ذلك الوجود وان كان ممكنا في نفس
الامر نعم اذا جعل اصنافه الحقيقية الى الاستعداد ببيانته يكون الحكم لغويا
لكن لا يكون لتعريف الحقيقة مدخلا في ذلك على هذا الاعتبار وان ارد
معنى الحقيقة باعتبار التحقق فالظاهر ان لا يكون لكون الشئ بمعنى
الموجود مدخلا في ذلك والحق عندي ان المنشأ بجميع الامور من اطلاق
الحقيقة على ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه ككون الثبوت والتحقق
بمعنى واحدا حاصل الكلام الامور المتحققة المتعلقة بالاستعداد متحققة
فيكون عقد الحمل معبارة في عقد الوضع فيكون هذا الحكم لغويا وههنا
بحث وهو ان حقيقة بمعنى ما به الشئ هو هو وان كانت موجودة في
نفس الامر فيلزم اصنافه احد المتينين الى الآخر وهي غير جيزة وان
كانت موجودة في نفس الامر وان كان المراد بالشئ ههنا ما به الوجود
والمعوم فيلزم اصنافه الاخص الى الاعم مطلقا وهي ايضا غير جيزة

فالمراد بالشئ ههنا الشئ الممكن الوجود او بالحقيقة ما يقع الوجود والمعدوم
فيكون الاضافة من قبيل اضافة الاعم الى الاخص مطلقا وهي جارية
في ذاتها واما ههنا فيجب تفصيلها ان شئ الله تعالى **قوله** تعريف
الحقيقة اه اما خبر مستأخذوف وفيه طرق الاولى منها كون المجموع خبرا
واما بدل الكل من الكل او عطفت البيان وكل منها مبتدئ على كون العطف
مقتضا على الحكم باحدا لا يقال لم يلزم مما سبق كون الشئ بمعنى الوجود بل
اللازم منه السوات بينهما وبذلك ما قبل لا يقال شئته الممكن من
الفاعل بل وجود الممكن منه وهذا دليل على ان الشئ ليس بمرادف للوجود
بل مساو له لا نقول قد ذكر في شرح المواقف ما حاصله فانه المقصد
التدريس فيها بخلاف الاول في تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان
اختلاف النسب فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة لفظ الشئ عندنا
يطلق على الوجود فقط وقد ذكر في شرح المقاصد ما حاصله حاصل
ما ذكر في شرح المواقف وهو يدل على الترادف بينهما فمعنى قول الخارج
فيما سبق الشئ عندنا الوجود والشئ عندنا بمعنى الوجود فقط ولا يخفى
عليك ان ابر الصلة مربوط باللفظ والسمع لا بالمعنى فالدليل
المذكور لا يدل على نفي الترادف اعلم ان قول الخارج المحقق امور
موجودة في نفس الامر يدل بظاهرها ان الحقيقة والشئ ليسا من
الوجود في الخارج لان الوجود الخارجى اخص مطلقا من الوجود والنفس
الامر والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث وقول بعضهم
يدل على انها من الوجود في الخارج وسوق البحث ههنا يدل على انها
من الوجود في نفس الامر فتدبر **قوله** اذ لا لغوية اه يعني لو لم يكن
المتشابه في هذه الامور الثلاثة ليلزم اللغوية في احد هذه الاقوال
الثلاثة مع انها ليست بناتبة في شئ منها وانتفاء اللازم يدل على
انتفاء الملزوم والا يلزم ارتفاع التقيضين فالقول الاول اشارة
الى مدخلية تعريف الحقيقة والثاني الى مدخلية كون الشئ بمعنى الوجود

الموجود والثالث الى مدخلية كون الشئ بمعنى الوجود ولا يخفى
عليك ان عدم لغوية القول الثاني مبني على مذهب الاشاعرة واما
مذهب المعتزلة فلان المعدوم عندهم ثابت في حالة العدم فعدم
لغويته مبني على فرض صدقه والا فهو فاسد عند الاشاعرة **قوله**
والقصر على البعض قال صالح الدين في حاشيته على هذا الشرح منسأ السؤال
كون الشئ مساويا للوجود او لفظه الحقيقة لا اعتبار التحقيق في مفهومها
انتهى فلعلمنا ان الراد عليه والا فقد عرفت الحق فيما سبق من ان
من الموقنين **قوله** اي قلما يحتاج فيه اشارة الى ان رب للتفصيل
ههنا والى ان قلنا الاحتياج الى البيان من قلنا المعنى جين اليه والى
ان المراد بالبيان بيان معناه كما هو الملازم لما سبق لا بيان صدقه
بحسب ذاته ولا يجب زوجه المذرجة تحتها والى ان قوله وهذا الكلام مفيد
اشارة الى كلام المص رحمه الله تعالى كما هو المناسبت لمقام لا الى قوله وجب
الوجود وموجود وان كانت الاشارة اليه نسب بهذا **قوله** واحاصل
ان اخذ موضوعه اه اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته بالمكان
عند الغارابي حتى ان المراد عنده بج في كل ج ب ما يمكن ان يصدق
عليه سواء كان ثابتا له بالفعل او مستويا عنه والما بعد ان كان ممكن
الشئ له وبالفعل عند الشيخ اي ما صدق عليه ج بالفعل سواء
كان ذلك الصدق في جانب الماضي او الحاضر او المستقبل حتى لا يدخل فيه
بالا يكون ج دائما فان بني الكلام على مذهب الغارابي فلا لغوية فيه قطعا
وان بني على مذهب الشيخ فان اراد الصدق بالفعل كسب نفس الامر كما حققه
بعض المحققين فلا شك في لغوية وان اراد الصدق بالفعل كسب فرض
العقل فلا شك في عدم لغويته وبعض المدققين بين مذهب الشيخ
هذا الوجه وهذا مشهور موافق للعرف واللغة وظاهر من الكلام بالنسبة
الى اكثر الناس وهذا المعنى ليس بمعنى مجازي بل هو معنى حقيقي
عني ولغوي فلا تأويل فيه اصلا ولا تصرف عن الظاهر المتبادر

نوه هذا ناظر في كلام الشارح المحقق احتمالات اربعة واظهار
منها ما اختاره المحشي الفاضل على ما لا يخفى **قوله** اي ليس مثل
مثال الذي ذكره السائل فيه اشارة الى ان قوله الامور الثابتة
مع قوله الثابت ثابت فالتبعية على ذلك قال ليس مثل قولك الثابت
مع ان الاوفق بما سبق ان يقول ليس مثل قولك الامور الثابتة
ثابتة وبه يندفع سؤال لا يخفى تقريره من له ادنى تأمل فنقل عنه
وهو الامر الثابت ثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق بين الثابت
ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة انتهى اي لا فرق بينهما في المسال
قوله اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول اي ذهنا وخارجا لانه اذا
اعتبر الموضوع الثابت في اعتقادنا والمحمول الثابت في نفس الامر
لم يتيسر له السؤال بالغوية فاشارة به الى دفع سؤال ان المعنى
المعتبر في قول المص جاز في قوله الثابت ثابت ومشهور فيه ايضا
هو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه الا بالنسبة الى بعض اصحاب الازاه
القاصرة وكذا الكلام في شعري في شعري فلا يصح نفى المماثلة ههنا **قوله**
وقوله ولا مثله اعلم ان المحشي الفاضل لم يتعرض لقوله انا ابو النجم مع انه
مثل قوله شعري شعري في الربط بالتفصيل او بالمدحول مع قطع النظر
عن التفصيل فانه يحتاج البتة الى بيان معناه لحقائه والى الصنف عنه
الظاهر المتبادر فان المخاطب به يعرف انه ابو النجم فكانه ادعى انه يجوز
ان لا يعرفه بكنيته فيكون مثل قولك زيد فكم **قوله** لحقائه بالنسبة الى
جميع الازاهان **قوله** وهو ظاهر اي خفاؤه واحتياجه البتة الى البيان
لحقائه ظاهر ويحتمل ان يكون الصميمة واجعا الى ان الاول ناظر الى
الاول والثاني الى الثاني اي التوزيع ظاهر **قوله** ذلك ان تقول اه
نقل عنه التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه الثاني ناظر الى
مدحوله اعني الاحتياج الى البيان انتهى فال بعض الافاضل وفيه
اشرح لا يكون لقوله ولا مثله انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في

في بيان عدم التقوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول
وعدم ظهورها في شعري شعري انتهى اقول ليس مقصود الشارح
المحقق بذلك القول الا بهذا المعنى فلا وجه للايراد اولا ثم اجواب بتقدير
بما يشعر ضعفه والظاهر ان هذا المعنى مقصود على كلا التوجيهين فلا وجه
لقوله فيه انج لانه يدل على ان هذا المعنى غير مقصود على التوجيه الاول
مع انه ليس كذلك **قوله** لا يطرق التأويل لانه اخذ الموضوع بحسب
الاعتقاد موافق للعرف والتعفة وبهذا اشار الى دفع سؤال ان التأويل
في شعري شعري مشهور بينهما بين القوم فهو مفيد بلا حاجة الى بيان
معناه الا بالنسبة الى بعض الازاهان فلا يصح نفى المماثلة وذلك ان الازاه
مشهور مع عدم الصرف عن الظاهر المتبادر والثاني بعد التسليم مشهور
مع الصرف عن الظاهر المتبادر فلا مماثلة بينهما **قوله** وهو ان شعري
الآن اه لا يخفى عليك ان عكس كل من التأويلين تاويل ممكن ههنا لكن
الانطباق ما اختاره المحشي الفاضل يعرفه من له طبع سليم **قوله** الشعر
المعروف بالبلاغة هذا احصى مستطاد من الاضافة الى باد المتكلم والقصر
على البلاغة لانها سمة للفصاحة **قوله** وهذا المعنى لا يحيل افراد
اسم الاشارة باعتبار التأويل والمقصود منه دفع توهم كون شعري
شعري غير محتاج الى التأويل والصرف عن الظاهر يحيل الاضافة للهد
الخارج وارادة الشعر المقيد بهذا القيد لان المعبر في العهد ليس التبعين
الجزئي فقط بل لا يتم منه ومن التبعين النوعي والشعر المقيد بهذا القيد
متعين بالنوع وما حصل التدفع ان ارادة المعين من بعض الاشعار لانه
على الشعر المقيد بهذا القيد اصلان هذه الاضافة لا تدل عليها اصل
انه يعتبر في العهد الذكر الحقيقي لفظا او تقدير او الذكر الحكي ولم يوجد
ههنا كذا النقل عنه **قوله** وكما بين المعينين اي كم فرق بين شعري
الآن كشعري فيما مضى وشعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وبين ارادة
بعض اشعار المتكلم معينا ويحتمل ان يكون المراد كم فرق بين التوجيه

الاول وبين التوجيه الثاني ولا يبعد ان يراد بالمعنيين التأويلان
 المذكوران في شعري شعري قيل ان اللغوية لا ترتفع بارادة المعنى
 المعهود لانه اما ان يراد في شعري شعري في جانب المحمول البعض الذي
 يراد في جانب الموضوع او لا يراد ذلك بان لا يراد في جانب الموضوع
 العهد اصل او يراد به العهد لكن يراد في جانب المحمول العهد في بعض
 آخر والاخير ان باطلان لانه لا يصح الحمل فثقتين الاول فيكون
 لغوا انتهى فيه نظر لان المعهود في جانب الموضوع غير المعهود في
 جانب المحمول والكلام من التشبيه البليغ مثل قولك رتبه اسد كما
 اشار اليه المحشي الفاضل بقوله شعري فيما معنى حيث ذكر ارادة
 التشبيه في بيان حاصل المعنى قوله **المشهور** في توجيه قوله
 ربما يحتاج الى البيان برده عليه ان ذكر رب على اعتبار هذا المعنى
 يكون لغوا والحمل على التشبيه محال بل لا يمكن لسوق الكلام وعلى التقديرين
 فروع هذا الكلام اي حقايق الاشياء وثابتة غير ثابتة بدليل مع
 خروج عن ظاهر الكلام بالكلمة **قوله** ويرد عليه يعني يراد
 التوجيه ان شعري شعري ايضا يحتاج الى بيان صدقه ومطابقة
 لنفس الامر بالدليل والفرق بينهما بالقلية والكثرة وغوى بلا دليل
 وجعل قوله انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على وجه لم يذكر في الكتاب
 محال بل يقينه من له ادنى درية في الاساليب كذا نقل عنه **قوله** فلو
 حمل لفظ الاشياء اه اقول لو حمل الحقيقة على ما به الشيء هو هو باعتبار
 تحققة والاضافة واللام على الاستغراق يكون الاضافة غير صحيحة
 كما ان الحكم غير صحيحة على مذهبنا ويكون لغوا ايضا ولو حملت على الاخر
 من الموجودة يكون الحكم فاسدا الا اذا حمل الاضافة واللام على الجنس
 لان الحكم بالشئ على جنس بالصدق ان يعلم ويجزئه صحيح وكاف ههنا
 كما ان الحكم بعدم به يصح وكفى ههنا لكن يراد عليه انه لا بد من القرينة في
 الحمل على المعنى المجازي ولا قرينة ههنا فتدبر **قوله** الاستغراق

الاستغراق لا النوع اي الاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق
 مطلقا فالمراد بالجمع ههنا ما فوق الواحد والحمل على الثلاثة باعتبار العلم
 بالاصول ليس يصح لانه تصديق في نوع لا نوع آخر مغاير للتصور و
 التصديق اللهم الا ان يحل النوع على غير النوع المنطقي ولا يخفى عليك
 ان الاستغراق النوع الجنس لا يستلزم الاستغراق افرادها فلا يستلزم العلم
 بجميع الحقايق كل العلم يراد عليه ان الظاهر المختار عند المحققين ان
 يكون الحكم في الموجبة الكلية على الافراد الشخصية لا على الافراد النوعية
 وان الاستغراق على نوعين استغراق حقيقي واستغراق عرفي والانواع
 وان كانت افراد اولية للجنس كقوله استغراقها ليس بحقيقي ولا عرفي
 وان اريد ان استغراق افرادها تعتقد حقايق الاشياء استغراق
 عرفي فقلنا ان استغراق الافراد لا الانواع ثم ان استغراق افراد
 العلم مطلقا يمكن كحل اضافة الحقايق على الاستغراق وحمل العلم
 على العلم الاجمالي مطلقا او على الاخرى منه وان كان المقصود هو الاستغراق
 على وجود الصانع وصفاته والرد على السفسطائية فيحصل بالحمل على جنس
 الحقيقة وعلى العلم بمطلق بل في الحمل على الكلية مبالغة في الرد
 عليهم وايضا ان استغراق افراد العلم التصديق فيحصل به الرد عليهم
 ايضا والدليل على هذا التخصيص ان المقصود الاصل الاستدلال
 على وجود الصانع وصفاته بوجود المصنوعات وصفاتها والرد
 عليهم مقصود بالتبع نعم ان الحمل على جنس العلم التصوري لا يحصل به
 ذلك الاستدلال ولا الرد على الادارية والاول ظاهر واما الثاني فانه
 غير فون بالشك وهون التصور والشك انما هو في النسبة بعد
 تصور طرفيها ولو بالوجه وهون ينكرون العلم التصوري التفصيلي
 ايضا على ما يقتضيه ادلتهم لانهم قالوا دليل الفريفيين يبطل الحيات
 والبيديات والنظر فيهما فيبطل بطلان اصله الشخصية وهما
 لا طريق الى العلم غير الضرورة والنظر فلا شك ان هذا الدليل عام

اي سواء كان تصورا او تصديقا
 مس

متناول لنفي التصور والتصديق فتدبر **قوله** يحتاج الى العلم
 بالاحوال قال المتكلمون الموجب الى السبب هو حدوث لا الامكان
 ونيل الموجب هو الامكان مع حدوث وقبل الموجب هو الامكان بشرط
 حدوث فنجبر الوجود لا يفيد الاحتياج الى العلة فلا يتم عرض الاستدلال
 بالعلم بالثبوت بل لابد من العلم بالحدوث والامكان وبعض الاحوال
 على ما سيجي **قوله** فقد غلط غلطين نقل عنه الاول طن كفاية
 العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والثاني ظن وجوب التقدير
 انتهى مع ان الاول غير كاف كما عرفت والثاني غير واجب لجواز
 رجوع صميم التامث الى ثبوت الحقائق المستفادة من اسناد ثابتة
 الى حقائق الاشياء فان قيل يمكن توجيه كلامه بحمل التقدير على التقيد
 في المعنى لا في نظم الكلام وحمل الثبوت على الاعم من ثبوت نفس الحقائق
 واثبوت احوالها قلنا انه غاية خلاف الظاهر بل العبارة غير فائدية كما
 لا يخفى وانت تعلم ان الظاهر المتبادر من العلم بالحقيقة هو العلم
 التصوري فقط نفى تعميم الشرح المحقق صرف العبارة عن الظاهر
 المتبادر من وجهين فان قيل ان ثبوت الحقيقة واثبوت حال الحقيقة
 من جملة الحقائق والعلم بالثبوت تصديق لكونه عبارة عن النسبة
 الناتجة فالعلم بالحقائق اعم من التصور والتصديق مطلقا بالنظر
 ان ظاهر العبارة قلنا ان هذا تمامه اذا كانت اضافية لحقائق
 الاستغراق واما اذا كانت للجنس فلا مع ان العلم بالثبوت من حيث
 انه حقيقة شئ تصور لا تصديق والمستفاد من اضافية الحقائق
 ليس الا هذا المبحث **قوله** والثاني باعتماد المضاف اليه اي
 اي الحقائق هذا جواب سؤال لا يخفى تقريره على من له ادنى بضاعة
 نقل عنه فان مصدر ثابتة مستندة الى صميم الحقائق هو ثبوت الحقائق
 نفى ضمنها مصدر مضاف والصميم له كما في اعدوا هو ان لا يتقوى
 انتهى فانه راجع الى العدل الذي دل عليه الفصل تضمننا وكما في

وكما في قول الشاعر جزى ربه عني عدي بن حاتم جزاء الكتاب
 العاوبات وقد فعل فان الصميم في ربه راجع الى المصدر الذي
 يدل عليه الفعل اي جزى على احتمال قيل عليه فيه ان كفاية الاشارة
 بحسب المعنى محل ضمنية انتهى اقول ان هذا الاعتراض غير ما ورد
 الاشارة في الدلالة على ثبوت الحقائق ولا في صحة ارجاع صميم
 المؤنث اليه ويمكن ان يقال ان التامث يجوز ان يكون باعتبار ان
 الثبوت عبارة عن النسبة في القضية ولا يبعد ان يرجع الصميم
 الى القضية المتقدمة فان قيل ان الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة هو
 التصديق بثبوتها فيكون قوله والعلم بها مستحق تكرارا قلنا
 ان المقصود بالقضية الاولى حجة الافادة بثبوت الحقائق وبان ثبوت
 مجرد الافادة بعلمها واللازم للشئ قد لا يقصد على انه يجوز ان يكون
 المقصود بالثبوت افادة العلم بالعلم اذ يجوز ان لا يكون العلم بالعلم
 حاصل وان كان ضروري الحصول عند الالتفات على انه يجوز ان يكون
 ذكر الثبوت لاجل التاكيد في الرد على الادارية لانهم فضل السوطية
 على ما قال به صاحب المواقف **قوله** لانه غير مراد اي ان العلم
 التفصيلي بالجميع غير مراد ههنا اذ يكفي ههنا ارادة العلم الاجمالي بالجميع
 في نظر لان الظاهر انهم لا ينكرون العلم الاجمالي بالجميع لا غير انهم بالشك
 مطلق اللهم ان يراد العلم الاجمالي الاعم من التصور والتصديق و
 يحتمل ان يكون المعنى انه غير مراد بل المراد ههنا هو العلم التفصيلي
 مطلقا بجنس الحقيقة اذ هذا القدر يكفي ههنا وحاصل الاعتراض
 ومنع الملازمة سند واحد اشار اليه بقوله انه غير مراد ومنع بطلان
 الشك في سندان اشار اليهما بقوله فان قولنا آه **قوله** يتضمن العلم
 الاجمالي بالجميع اي تصورا وتصديقا ولا يخفى عليك انه لا يلزم منه
 ان يكون المراد بالعلم في القضية الثانية العلم المتضمن فيجوز
 ان يراد به العلم التفصيلي الاعم من التصور والتصديق بثبوت جنس

الحقيقة وبثبوت حالها ولا يضتر لكون ذلك القول سدا للمنع ان ين
قول فيكون معلومان البتة لان الاعتقاد من العلم قطعا و
ولا يضتره ان لا يكون بعض الاعتقاد مطابقا للواقع فذكر **قول**
لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اي نحن نقيد العلم المذكور في كلام
المص كما هو الاشب بالجواب ويمكن ان يراد به العلم المذكور في قوله
للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق كما هو المناسب للتزديد المذكور لان
تقييده بكونه بالكنه في تقييد العلم المذكور في كلام المص بكونه بالكنه
فما حصل جواب انه لا دليل على هذا التقييد في الاصل فلا يمكن في التوضيح
وتفصيل السؤال اننا نخار الشق الاول من التزديد ونقول انه مضتر
لان العلم اذا لم يكن متعلقا بالثبوت بان لا يقدر يكون متعلقا بالحق
فيكون مقيدا بالكنه لان العلم المتعلق بنفس الحقائق عبارة عن التصور
فقط لانه متعلق بالفردات فلو لم يقيد هذا التصور بالكنه لم يحصل
الرد على الدورية لانهم لا ينكرون التصور بالوجه لان الشك في التصور
وهم يعتبرون الشك فلو لم يقدر الثبوت يلزم ان تكون الحقائق معلومة
لنا ولو كانت معلومة لنا بالكنه يلزم ان تكون معلومة لنا تفصيلا و
اللازم باطل فالملزوم مثله واذا كان كان الملزوم باطلا فلا بد ان يقدر
الثبوت وهو المطلوب فان قيل ان تسليم العلم للجميع اجمالا بالوجه يستلزم
العلم به اجمالا بالكنه اذ ما من وجه الا وهو كونه فلا يلزم من تقييد العلم
بالكنه العلم للجميع تفصيلا قلنا ان الكلام في العلم بالجميع كنههم وفي الصورة
المذكورة المعلوم بالكنه اما هو كونه الوجه ويمكن ان يستفاد من
هذا التقرير منع آخر متعلق بظلال الشك في وجوب عنه فذكر ومن
هذا التقرير يظهر لك ان التقييد بكونه بالكنه على تقدير عدم تقدير
الثبوت فسقط ما ظن من ان التقييد المذكور على اعتبار تقدير الثبوت
وقيل عليه انهما متناهيان فكيف يصح الجمع بينهما في هذا الكلام **قوله**
لانا نقول لا دليل على هذا التقييد اي لا دليل على تقييد العلم بكونه بالكنه

بالكنه لان الرد على الدورية يحصل ايضا بحمل العلم على الاعم من التصور
بالكنه او بالوجه ومن التصديق مطلقا **قوله** مع ان تعميم الشرح
ينافي مع التقييد بالكنه كيقص العلم بالتصور الشرح لوجه استدلالنا
علم العلم ههنا من التصور والتصديق مطلقا قيل عليه ان الشرح
انما علم العلم بالتصورات والتصديقا ويجوز ان يكون المراد بالتصورات
ما بالكنه فلا منافات انتهى في بحث خلاص لان المناطات باقية وان
كان المراد بالتصورات ما بالكنه لان العلم في صورة التقييد بكونه بالكنه
عبارة عن التصور فقط وما اخاره الشرح المحقق عام متناول له
والتصديق مطلقا نعم هو عليه ان هذه المناطات ليست بمضرة لذلك
القائل لانه ليس بصدد توجيه كلام الشرح بل بصدد توجيه كلام
خصمه وهو ليس براى عن التعميم في الاصل اللهم الا ان يقصد التقييد
في الجملة بطريق حسن الظن بالشرح المحقق يعني انه لو قام دليل
على هذا التقييد اذ لم يقدر الثبوت لما علم العلم ههنا الشرح المحقق
اذ لم يقدر الثبوت لكنه عميم فظن انه لا دليل عليه ههنا فذكر
ولو سلم اه اي ولو سلم ان العلم يجب ان يقيد بكونه بالكنه اذ لم
يقدر الثبوت في اعتقادكم فظن ان المقيد في الواقع لا يوجب تقييد الثبوت
بحسب نفس الامر لعدم مطابقة اعتقادكم له بناء على انه لا علاقة بين
عدم التقدير والتقييد المذكورين اذ يجوز ان يترك التقييد بحسب نفس الامر
ويقيم العلم من العلم المقيد بكونه بالكنه اذ لا محذور فيه مع انه يحصل به الرد
على الدورية كما في صورة تقدير الثبوت والحاصل لا ملازمة بين عدم
التقدير والتقييد فكما ان عدم التقدير لا يستلزم التقييد كذلك لا يستلزم
عدم التقييد تقدير الثبوت ويحتمل ان يكون المعنى ولو سلم ان معنى
العلم بالحقائق العلم بها بالكنه فظن ان هذا المعنى في الواقع لا يوجب
تقدير الثبوت اذ يجوز ان يترك هذا التقييد الواقع جزاء من مفهوم هذا
العلم بطريق التجريد عنه فلا يرد ما قيل فيه انه على تقدير تسليم التقييد

لا يجوز ترك التقيد فوجب تقدير الثبوت ناهل انتهى وقبل في توجيه
كلام المحشي الفاضل ما صله ان المستم جواز التقيد لا التقيد
بالفعل والمراد به القيد تركه بالفعل فلا محذور وهذا امر قد
بالنمل انتهى بالخصا القول قد عرفت ان التقيد اذا لم يقدر الثبوت وجب
عندهم فلا يتم لما قاله المحشي بل لشي آخر وهو ظاهر **قول** وقد يقال
يعني انه ان اريد العلم بثبوت الكل تفصيلا فهو ليس بتحقيق كما في صورة
التصور وان اريد العلم بثبوت البعض تفصيلا فهو تحقيق كما في صورة
التصور فلا وجه للعدول عن الظاهر بتقدير الثبوت ولا يخفى عليك انه
يمكن ان يقال ايضا انه ان اريد العلم بثبوت الكل تفصيلا فهو غير تحقيق
كما في صورة التصور وان اريد العلم بثبوت الكل اجمالا فهو تحقيق كما
في صورة التصور فلا وجه للعدول عن الظاهر ايضا فكان المحشي الفاضل
ترك هذا التردد كنفاد بات بقى **قول** براد عليه فيل عليه
هذا البراد قطع عن اصله فان الحكم على الجنس ههنا مبني على المثله
فكانه قيل ان جنس ما مثله من الحقائق ثابتة وبديل على ثبوتها
المثله انتهى القول المقصود الاصل وهو الاستدلال والتبعية وهو الرد
على المتوسط بینه وان حصل باعتبار هذا المعنى كمنه فاصر في حذر انه
بل هوهم لعدم انكارهم لحقائق الموجودات التي ليست بمثله هـ
فلا قيد لكل على الاعم من المثله هـ ان يقال انه لا شك في
ان كلام الشارح فيما تريقضي التخصيص بالمثله هـ وان انكارهم لحقائق
المثله هـ يدل دلالة اولوية على انكارهم لحقائق غيرها من الموجودات
فلا تقصير ولا ابهام اصل ولا يبعد ان يقال ان قول الشارح المحقق فيما
سباني من الدليل التحقيقي يدل على ان المراد من المثله في المدعى هو الموجود
مطلق سواء كان من جنس المثله هـ او لا فلا يرد مرفوع لا بد من فاعل الكلام
السابق على حذف المضاف فينه نظر من وجهين اما اوله فلان جنس ما
مثله هـ لا بد ان يكون مما ثبت هـ وجنس حقيقة الموجود مطلق اعم فيجوز

فيجوز ان يتحقق في ضمن غير المثله هـ فلا يندفع البراد بهذا الجواب
واما ثانيا فلان تقدير الجنس في الكلام السابق لا حاجة اليه لان كلمة
ما فيه اما موصولة او صوفة وعلى كلا التقديرين تقدير معنى لجنس المثله هـ
الا انه يراد بالجنس الجنس المنطقي فيندفع البراد به ويلزم الاحتياج الى
التقدير لان كلمة ما مطلقا لا تفيد معنى لجنس المنطقي فلا حاجة الى ما
قيل في تصحيح الجواب عن النظر الاول من ان كلمة او الفاصلة بمعنى
الواو الواصلة والجواب ههنا واحد لا اثنان فتدبر **قول** او نقول
اه يعني لو سلمنا ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لكن نحن
نقول ان كلام المص يدل على ثبوت شئ من الحقائق واذا ثبتت شئ منها
فلا حرج بالثبوت هو المثله هـ دلالة اظهر وجوده واسبق حصوله لهذا القيد
يكفي في التنبية على وجود المثله هـ **قول** ويدعون انجزم اه قال في
شرح المواقف ومنهم من فرقه اخرى تشبه العنادية وهم الذين يعاندون و
يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصل واثبات مذهبهم هـ من
الاشكالات المتعارضة مثل ان يقال لو كان اجسم موجودا لم يخل
من ان يثبت اى قبوله للافق م فيلزم انجزم وهو باطل لادله نفاية
اولا يثبت اى وهو ايضا باطل لادله مثبتية ولو كان شئ ما موجودا
لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطلان للاشكالات القادرة في
الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا وهى
معارضة مثله هـ في القوة تقاومها انتهى لا يخفى عليك ان كلامهم
هذا يدل صريحا على نفى الحقائق والنسب الالجابية والسلبية في نفس
الامر مطلقا سواء كان تبعية الاعتقاد او لا وعلى عدم التميز فيها مطلقا
لان ثبوت حقيقة من الحقائق وثبوت سببه من النسب كجب نفس
الامر بنا في تولد من قضية بديهية او نظرية الا وهى معارضة مثله هـ
في القوة تقاومها فارفع على زعمهم نظرية نفس الامر لوجود شئ ونفسه
مطلقا فكل من موجود في الخارج او في نفسه مثل السراب الذي لا وجود له

في الخارج ولا في نفسه **قول** فتخصيص انكارهم اهـ اذ ينبغي على حمل
الشيء على الموجود في الخارج وكلام الشارح لا يدل عليه لان قوله الشيء عندنا
الموجود اعم من الموجود في نفسه ومن الموجود في الخارج وكذا قوله ان
منهم من ينكر حقايق الاشياء فلا حاجة الى الاعتذار ولا بد عليه قوله و
الظاهر اهـ فتدبر **قول** اي تقرر ما قل في شرح المواقف ومنهم من يفتي
بالشيء تسمي بالعندية وهم الفالمون بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقاد
دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه
وبالعكس فذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى
حصولهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء متحقق انتهى فظهر منه
ان ثبوت شيء في نفس الامر على زعمهم انما هو بواسطة اعتقاده ثابتا فيها
ومع قطع النظر عن ذلك فلا ثبوت له فيها لصلها ومن هذا ظهر لك الفرق
بين مذهب العنادية والعندية واقول ان اراد الشارح المحقق بالتقرر
التقرر بحسب الزعم والاعتقاد انهم لا ينكرونه وان اراد التقرر بحسب
نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد لم فهو يوجب انهم لا ينكرون
اصل الثبوت بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد لم وهو
ليس كذلك فلا فائدة في التفسير لصلها بل هو موهوم لخلاف مذهبهم اللهم
الا ان يقال ان الثبوت لما كان اظهر في كونه بمعنى الوجود الخارجي اثرا
بهذا التفسير الى انه ليس بمراد بل المراد هو الوجود مطلق سواء كان
في نفسه او في الخارج ويرد عليهم ان نفس الاعتقاد من جملة الحقايق
فتبوءه اما بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد فتح ثبت شيء من
الحقايق ويكذب دعوى الكلتية او يبيح الاعتقاد فيلزم تبعية الشيء
لنفسه واعلم ان قول العنادية ان حقايق الاشياء ليست بتأنيته
معناه ان ما اعتقدتم ايها الخصماء ايها حقايق الاشياء غير ثابتة
في نفس الامر مطلقا وان قول العنادية ان حقايق الاشياء غير ثابتة
في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد ومعناه ان ما اعتقدتم ايها

ايها الخصماء وحقايق الاشياء غير ثابتة في نفس الامر مع قطع النظر
عن الاعتقادات فلا اعتقاد ولا اعتناء لنقيض ما ينكرونه في كلامهم
قول هذا الزعم بمعنى اهـ جواب سؤال لا يخفى تقريره على من له ادنى
صناعة والمراد من القول الباطل الكلام الذي لا يطاق بقسمة الواقع
وهذا المعنى لا يقتضي الاعتقاد ويؤده ان كلامك انكم خبر لان مجرد الدلالة
يكفي فيه منسقط ما ينوهم من ان القول العارضي عن الاعتقاد لا يوصف
بالبطلان ولا بالزعم **قول** ويرد عليه انه في نظر لان الزام ليس مثبت
على عدم ارتفاح النقيضين لانه من جملة المجملات عندكم كما جتماع
النقيضين وارتقاها بل كان مثبتا على الزعم فزعموا ينبغي الاشياء
في نفس الامر فتقول ان الجزم والنفي ان كانا عندكم من جملة المجملات
الباطلة التي لا تحقق لها اصلا فقد اعترفتم ببطلان ما ادعيتكم محض
مقصودنا وهو ابطال قولكم والزامكم وان كانا من الامور الثابتة في
نفس الامر عندكم فقد اعترفتم ايضا في كلامكم بمطلوبنا ونقيض ما
ادعيتكم وقول الشارح المحقق ان تحقيق الزامنا لا ينافي فيه لان حاصله
ان دليل يفيد تحقيق مطلوبنا ودليل يفيد الزام على الخصماء واسكانهم
قول فالجواب في الزام برده عليه ان الجزم والنفي من جملة المجملات
عندكم فكيف يجزم الزام عليهم فان قبل انهم يضطرون في الحكم بثبوت
الجزم والنفي في نفس الامر لمتسكهم فيه بالشبهة قلنا يلزم منه صحة
ترديد الشارح المحقق بل انهم ان يقولوا ان الجزم والنفي من جملة
المجملات ونقيضهما ايضا من جملة المجملات فالزامهم غير مبستر وبزيده
قول الشارح المحقق والحق اننا لا طريق الى المناظرة معهم ولا يخفى عليك
انه ان اريد من الدليل الزام الدليل الزام في صورة لا تحقيق فتتم
الدليل فتدبر في هذا المقام **قول** وقد يتوهم اهـ منشأ التوهم
حمل الثبوت على حقيقة الشيء الذي هو معنى الموجود في الخارج فلا يلزم
من كونه النفي المتحقق حكما كونه حقيقة الموجود في الخارج لجواز ان يكون

ثابت في نفسه معدوما في الخارج كالعبي والجمل فلا يلزم الازام عليهم
فتحتاج في توجيهه لان يقال ان النقي حكم والحكم تصديق والتصديق
علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج فنقل عنه مع انه يمكن
ان يثبت في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم
مطلقا انتهى اي لا نسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون عبارة
ههنا عن النسبة الحكيمية ولو سلم فلا نسلم ان التصديق علم لجواز
ان يكون عبارة عن الفعل النفس بل لا نسلم ان الحكم مطلقا
علم لجواز ان يكون جزء من العلم الذي هو التصديق او نسبة حكمية
او خطاب التثنية كما سبق ولا يبعد ان يقال ان لا نسلم ان النقي حكم
ههنا لجواز ان يكون بمعنى الانتفاء ههنا ويؤيده قول الشيخ المحقق
فقد ثبت والظاهر ان كلا من هذه المنوع ضيف اشار اليه بالامكان
قوله ويرد عليه اه يعني لا نسلم ان العلم من الامور الموجودة
في الخارج كيف وقد ذهب كثير من المتكلمين الى انه لا وجود له في الخارج
فصل عن الاعراض الموجودة في الخارج ولما كان المختار عند المحققين
من المتكلمين كونه من الامور الموجودة في الخارج بادرا الى التسليم
وقال ولو ثبت اه يعني ولو سلم انه من الامور الموجودة في الخارج فلا شك
انه مثبت بالنظر وبقية حقيقته فلا يحصل الازام المتكرري اجلي البديهيات
بالدليل الذي يتوقف بعض مقدماته على الامور حقيقته لان لهم ان يمتنعوا
كل من ذلك فيما ذكرنا فقط فانه من ان مقدمات الدليل الازام
لا يجب ان تكون صادقة عند المستدل فلا وجه لهذا اليراد لان فيه توسيعا
لدايرة المنع من طرفهم سواء اعتقد المستدل صحة الدليل او لا **قوله** لا يجب
اه حاصلة ان توجيه الازام على تقدير كون الانكار مقصورا على حقائق الموجودات
الخارجية يمكن توجيه آخر وهو ان حاصل الرد ان نفي الاشياء ان لم يكن
موجودا في الخارج فقد ثبت بعض الاشياء في الخارج وان كان موجودا فيه
فالنقي من حقائق الموجودة في الخارج فلم يصح نفي الاشياء على الاطلاق لان

لان هذا الرد وقع في التحقيق حيث قال اذا لم يتحقق وان تحقق التحقيق
مرادف الوجود الخارجي **قوله** لانا نقول اه حاصلة منع الملازمة الاولى لانت
حاصل الكلام ان نفي الاشياء ان لم يكن موجودا في الخارج فقد ثبت بعض
الاشياء في الخارج فببر دعيت المنع بان يقول لا نسلم الملازمة لم لا يجوز ان يكون نفي
الاشياء موجودا في نفسه معدوما في الخارج كالعبي والجمل فلا يثبت في شئ من
الاشياء في الخارج فلا يحصل به الازام عليهم ايضا **قوله** عدم تمامها على الآخرة
ظاهر لانهم لا ينكرون ثبوت الحقائق بل العلم بالثبوت وعدمه فهم لا يعرفون
بصدق قضية حتى يمكن الازام عليهم بايراد المقدمات الستة عندهم **قوله**
واما على العنادية فثبت ما نقل عنه وجه التامل هو حاصل قولهم يبقى تقرر
الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقرر فح يمكن ان يقال ان
لم يتحقق نسبة النقي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخفى
احدى النسبتين نعم ويرد عليه مثل ما ورد على ما اورد في الازام العنادية من ان
عدم الارتفاع من جملة المجتازات عندهم انتهى حاصله انه ان لم يتحقق نسبة
النقي فتتحقق نسبة الثبوت والا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال وان
تحققت فقد ثبت في كلامكم بعض ما نفيتم فقد نفيتم كلامكم بكلامكم فبر دعيت
ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المجتازات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق
نسبة الثبوت فالصواب في الازام الاقتصار على الشق الاخير والقول
انكم جزتم نسبة النقي وهي من جملة النسب فثبت بعض ما نفيتم هذا
الحق كذا ان الازام عليهم غير تام لان لهم ان يقولوا ان نسبة النقي غير
متحققة عندهم من لم يعتقد ما متحققة عندهم من اعتقادها ولا يلزم من
عدم تحققها لعدم الاعتقاد وتحقق نسبة الثبوت في ذاتها مع قطع
النظر عن الاعتقاد ولا يلزم من تحققها لوجود الاعتقاد وتحققها في ذاتها
حتى ثبت بعض ما نفيتم نعم هذا الكلام فاسد في نفسه **قوله** وقال في شرح
المفصلا الغرض منه تايمد ما ذكره وبيان المناقشات بين كلاميه
اقول يمكن ان يقال ان كلامه في هذا الشرح مبني على النظر الدقيق اذ به

يعلم ان الالزام على العندية غير تام كما عرفت وفي شرح المقاصد مبني
 على النظر الجليل الذي فصله المحشي فيما نقل عنه ههنا او يقال ان المقصود
 من التناقض في نفس مع قطع النظر عن تضاد الالزام عليهم وتوحيده حيث
 اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي لا ينافي فيه لجواز ان يكون المقصود هو الالزام
 من حيث لا يشتر على انه يمكن ان يكون المحصر المستفاد من قوله انما يتم
 على العندية محمول على الاضائي بالنسبة الى الادارية فلا يبيد ولا ينافي
 في الحقيقة **قوله** هذا دليل الادارية فيه ان ما ذكره الشرح المحقق متضمن
 لدليل كل من الفرق لان قوله والصرف في يجد الحكمة اشارة الى دليل
 العندية وقول العندية ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة
 مثلها في القوة تقاومها يستفاد منه باريب وهذا القول منهم خلاصة
 دليلهم ودليل الادارية مذكور فيه بالشك **قوله** وغير منهم من هذا التمسك
 دفع لما يتوهم من ان في كلام الادارية تناقضا ايضا لان مقصودهم
 من الاستدلال اما اثبات امر او نفيه وكل منهما حكم مع انهم قالوا لا حكم لنا
 اصلا بل وظيفتنا في كل امر انما هو الشك والادعاء منه الشك في التزوم وحصول
 الشك وبتزوم او من هذا التقرير كلف باقتضائهم ان يقال انهم ان ادعوا
 حصول الشك بهذا التمسك فقد ادعوا حصول علمهم وان ادعوا عدم
 علمهم بحصول الشك او لا حصوله فذلك ان هذه الدعوى انما تتم بعد علمهم
 بتزوم الشك انتهى لان الدعوى بشئ غير متصورة في حقهم لانهم شكوا
 في هذه الدعوى الاصلية ومقدمات دليلها قبل ويمكن ان يحل ما قالوا على
 الالزام اي الضرورات بتزومك منها حسابات على زعمك والحسن قد يغلب
 على زعمك حيث كثير الخ لا تناقض فيما قالوا انتهى قبل عليه انهم ان علموا
 زعمنا ثبت التناقض وان لم يعلموا فكيف يتم الالزام انتهى اقول ان
 المقصود تقريرنا على الاقرار بما ذكره ثم الالزام وهذا لا يتوقف على العلم
 بالتزوم منا وهو ظاهر قلت قد يستعار فيه لطيفة حسنة حيث يمكن ان يراد
 لفظة قد ويزاد اذ قالوا على هذا الفعل **قوله** ويستعمل لتحقيق

لتحقيق ايضا اي كما يستعمل للتفصيل والولاية قوله تعالى قد يعلم الله
 المعوقين **قوله** على ان الفتنة اه يعني ان مادة الغلط قليلة من مادة
 عدمه وكثرة في حد ذاته مع قطع النظر عن الاضافة ودفع التناقض
 بالعكس فاسد في حد ذاته لسبوت الكثرة في نفس الامر فذا انكره ولا يخفى
 انه يمكن الدفع بوجه آخر وهو حمل الفتنة على الفتنة بحسب الزمان لا المادة
 وهي لا تنافي الكثرة بحسب المادة **قوله** ان قلت اه الظاهر انه اثبات
 للمقدمة الممنوعة اذ حصل استدلال الادارية ان الحسن يغلب في
 مادة كذا وفي مادة كذا وفي مادة كذا ومتى كان كذلك فيجوز ان يغلب في
 جميع المواد وحاصل المنع انما لا يتم هذه الملازمة لان غلظ الحسن في البعض
 لا سبب جريته لا ينافي في الجزم في البعض الآخر بانتفاء جميع الاسباب فيه
 وحاصل الاثبات انه متى كان الحسن يغلب في البعض فيجوز ان يغلب في
 الجميع لجواز وجود سبب عام للغلط العام المحقق في جميع المواد ومتى ثبت
 هذا الجواز فالجزم بانتفاء جميع اسباب الغلط في بعض المواد غير متصور فلا
 يحصل الجزم بالحسن في شئ من المواد فلا يخفى عليك ان جواز وجود هذا السبب
 العام يكفي في اثبات المقدمة المذكورة فقوله لمن ابرم الجزم اه له مدخل في اثبات
 تلك المقدمة وحاصل المنع ان في ان بداهة العقل جازية بانتفاء جميع الاسباب
 الغلط في مثل ادراك حوة العسل جز ما عاينا وامكان وجود هذا السبب العام
 لا ينافي في الجزم العادي كما في العلوم العادية فانما تجزم ان جعل احد لم يثبت
 الا ان ذهبنا مع امكان الانقلاب في نفس الامر كذا ذكر في شرح المواثيق
 لهذه الملازمة غير ثابتة فالمنع في الحقيقة راجع الى الملازمة الثانية التي
 استمرنا اليها بقولنا ومتى ثبت هذا الجواز اه فتدبر **قوله** والكلام على
 التحقيق اه جواب سؤال لا يخفى تقريره على من له ادنى تأمل **قوله** وهو حقيقة
 يتجلى اه ان قيل ان المناسب ان يذكر التعريف بعد قوله والعلم بها
 متحقق قلنا انه لو ذكر بعده لتوهم ان المراد بالعلم في هذا القول
 هو العلم بهذا المعنى مع ان المراد به الاثبات ولذا اظهره ههنا مع

ان المقام مقام المصنعة فيها على الغاية ولا يبعد ان يقال ان المقام
مقام تفصيل اسباب العلم وكان تفصيل اسباب الشئ تفصيل ذلك
الشئ والنسب للتفصيل ان يذكر التعريف ههنا اعلم ان المراد بالعلم
ههنا هو العلم بحادث بقرينة قوله للخلق والتعريف المذكور يعبر عنه القديم
والحادث فالضميمة تاراجع الى العلم المذكور بطريق الاستخدام اولى المطلق
في ضمن المقيدة او الى العلم المذكور من غير استخدام على ان يكون المراد
بالصفة الصفة الخاضعة قال في شرح الموقف ما حاصله ان في العلم
المطلق ثلاثة مذاهب الاول ان تصوره بالكنه ضروري واختاره الامام
الرازي لان علم كل احد بوجوده ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضروري اولى ان يكون
ضروريا فالعلم المطلق ضروري واجواب ان الضروري حصول هذا العلم
الخاص وذلك الحصول غير تصوره وغير مستلزم لتصوره فلا يلزم تصور العلم
المطلق فضلا عن ان يكون تصوره بالكنه ضروريا والثاني انه نظري و
لكن لا يمكن تحديده فطريق معرفته القسم والمثال وبه قال امام الحرمين و
الغزالي واجواب ان هذا القول بعيد فاتها ان افاد اتمية الماهية العلم
ثم اعادها صلي معفا والا لم يحصل لهما معرفة لما هيته العلم فببر الثالث
انه نظري بكان تحديده وذكر له تعريفات كثيرة انتهى ملخصا لكن المختار
عند المحققين هذا التعريفان المذكوران في الشرح فلذلك ذكرهما ولم يذكر
غيرهما قال السيد السند في شرح الموقف اعلم ان احسن دليل في الكشف عن
ماهية العلم هو انه صفة تنجلي بها المذكور من قامت هي به فالمد كوتراول
الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل لا خلاف وتيناول المفرد والركب والكل
والجزء في والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة تنكشف بها لمن
قامت هي به ما من نشانه ان يذكر الانكشافا تاما لا اشتباها فيه فيخرج عن
احد الظن واجهل المركب واختفا والمقد المصيب ايضا لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس منه انكشاف تام وان شراح تنحل به العقدة التي

انتهى فلذلك قد تم هذا التعريف على التعريف الثاني فتدبر واعلم ان
العلم عند جمهور المتكلمين اضافية مخصوصة بين العالم والمعلوم
المستماه بالاعتق وعندها كما ان الصورة احصاة عند المدرس فهو
عندهم يعلم الصورة والشك والوهم والجهل المركب والتقدير ينجلي
والتقدير في اليقيني **قوله** اشارة الى ان المذكور من الذكر
بالكنه هذا اذا جعل العطف عطفاً تفسيره كما هو الظاهر المتبادر اما
اذا جعل غيره بان يجعل قوله يذكر على ما كان من الذكر بالضم ففي كلامه
اشارة الى ان المذكور من الذكر بالضم فائدة العطف الى الاشارة
الى ان المراد منه هو المدرس بالفتح لا ما يخص باقي القلب لا يبعد ان يجعل
قوله يذكر على ما كان من الذكر بالضم ويجعل الواو الواصلة بمعنى او الفاعل
شخ يكون كانه اشارة الى جواز كلا الوجهين **قوله** وانما لم يجعله من
المضموم اه اي وانما لم يجعل المذكور من الذكر بالضم وهو ما يكون بالقلب
وانما صرح ذكر ذلك المذكور في تعريف العلم لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل
المركب فالمدكور منه يكون بمعنى المتعقل لا بمعنى المعلوم والمتعقل اعلم
من المعلوم فلا يلزم الدور حتى يحتاج في دفعه الى التكلف بجعل التعريف
على التعريف التلقائي فلا يلزم كون التعريف مشاعلا للظن والجهل المركب لان
المراد من التجلي هو الانكشاف التام لان الظان كالجاهل بالجهل المركب
لا ينطلق غيبه اسم العالم في العرف واللغة تجعل التعريف مشاعلا لهما
بجمل التجلي على مطلق الانكشاف وحمل المذكور من الذكر بالضم على
التقوى والعلم المعروف على العرف بقرينة قول الشارح المحقق اي ينضح و
يظهر بعيد عن المقام بمراصل لان مقصود الشرح المحقق بيان المعنى
الظاهر في اوله ببيان المعنى المختار وكلام المحشي الفاضل على المختار على
انه يمكن ان يكون الكلام على كلا الوجهين لان العلم وان صح سموله في بعض
اطلاقاته على الظن عند المتكلمين لكنه ليس بشئ على الجهل المركب عندهم
اصلا والذكر بالضم ث مل له ايضا ومطلق الانكشاف ليشمله ايضا

فيكون التعريف اعم من المعروف فلا بد من حمل الاكتشاف على الاكتشاف
المطابق فلا يزوم الدور ايضا وحمل التعريف على مذهب الحكماء بعيد جدا
ونقل عنه على قوله لعمري عتقه وان صح ووجهه انه لو لم يكن عتقا لصار
معنى المعلوم المقابل للمطلوب والمجهول بالجهل المركب فلم يقع ذكره
في تعريف العلم انتهى وهذا النقل يدل على فساده ذلك لجعل المجهول عليه
بالبعد ولا يخفى عليك ان في كلامه ردا على صالح الدين حيث قال ولو
اخذ من الذكر بالضم لم يخرج الى هذا التاويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره
تعريف العلم فكيف انتهى ولا شك ان في كلامه اشارة الى وجهه ما
يدل عليه قوله في شرح المقاصد اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويتحقق
اليه انتهى من اجل على المذكور من الذكر بالضم فلا بد وما قيل من ان بين
ما ذكره ١٢٠ وبين ما ذكره في شرح المقاصد افعالا ظاهر حيث جعل
المذكور منه من الذكر المضموم انتهى لانه اذا صح كل من المعنيين فانه
الى صحته كونه من الذكر بالضم في شرح المقاصد والى صحته كونه من الذكر
بالكسر في هذا الشرح وهو ليس من التراجع وهو ما بحث وهو ان ما يؤيد
بلقب لا يكون شاملا لادراك الحواس فكيف يقع الحمل على المذكور من
الذكر المضموم اللهم الا ان يراى من ادراك الحواس وبوآيه قوله فان كان
آية غير المدرك فالحواس سليمة وبه يندفع التراجع بين كلاميه في
هذا الشرح فتدبر في العقل او يجعل التعريف على هذا التقدير مبني
على ان ما يحصل بالحواس ليس من العلم بل من الاحساس فتدبر قوله
حملا للفظ على التبع المتبادر لعله انما لم يجعل من المضموم وحمل لفظ
التعريف على التبع المتبادر اولى واجرى من حملة على خلافه اذا كان
محملا ايضا فنقل عنه لانه اذا اطلق المذكور شيئا دونه المذكور باللسان
قوله لكن هذه علماء يخالفون في تعريفه والتغية اه لا شك ان غرضه الاعتراف
على من عده علماء على هذا التعريف حتى يندفع بحجة على مذهب من عده علماء
او يخصص من العقلاء لان عدل الادراك الحسنى من غير البهايم علماء

دونه الادراك الحسنى منها حكيم صرف اذ لا فرق بينهما بشئ حتى يكون به
الاول علماء دون الثاني فنقل عنه ولا فرق في الادراك الحسنى بين البهايم
وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علماء كما يشتر اليه كلمة من في قوله
لمن قامت هي به غير مفيدة لانه يرجع الى محذور الحكم واصطلاح انتهى
واجواب عنه بان سئل ان البهايم ليست من اولى العلم بالكمالات
والصدقيات في العرف والتغية لكن لا يستلزم ان البهايم ليست من
اولى العلم بالجزئيات المحسوسة فيها لانه من ذكر مستند بجمع لان النقل
لا يثبت بمجرد اجواز العقلي قال الله تعالى وادعى ركنه الى النحل ان اتخذى
من اجبال بيوتها ونظايرها في الايات والاحاديث كثيرة وقصة اكثر
المفسرين الواحى انهم لم يعنى الالهام وهو لا يوجد بدونه العلم وقد يصيد
عن اجوامات افعال عجيبه متقنة وهي توجب العلم ايضا فتدبر قال
في شرح المواقف ما حاصله ان الادراك الحواس خمس الظاهرة عند الشيخ الاشعر
علم متعلق بمتى وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانما اذا علمت شيئا
كالكون علما تاما ثم رايته فانما تجد بين الحاليتين زواضا ضروريا وتعلم ان
الحالة الثانية متعلقة بالحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار مستل على
المبصر لم يكن هناك فرق ويمكن اعيانه وللشيخ ان يجيب ان ذلك الفرق
الوجودى لا يمنع كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة
الى غير الحواس مخالفة اما بالبنوع او بالهوية وايضا فانما يقع استدلالهم
لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسنى بطريق اخر غير الحسنى وهو باطل
لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصيتها ولا سبيل الى ادراكها
من هذه الجهة سوى خمس هذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة
باستعمالها كالوجدان والبداهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم
المستندة اليها انتهى فخصنا فعلم من هذا التفصيل ان اجواب عن هذا
قوله فيشمل ادراك الحواس على المسححة بان يراى منه ادراك العقل
بواسطة الحواس انما يتم اذا حمل التعريف على مذهب غير الحس الاشعر

فقد بر قول **اي** نقبض التمييز فالمعنى انه صفة اي امر حقيقي فاكم
بالغير موجب له ان يميز الشئ عما عداه بتمييزه لا يحتمل ذلك العنصر الذي
يتعلق به التمييز نقبض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز
يوجب الصفة انما هو صفة لذلك المحل والصفة الموجبة له انما هي انه
لتمييزه ولا بد من متعلق التمييز بذلك الشئ حتى يميز عنه ذلك
المحل عن غيره وتلك الصفة الموجبة توجب ايضا كون المحل متمي
عن غيره فخرج بقوله توجب تمييزه عن احد ما عدا الادراكات من
الصفات النفسية كالشجاعة وغير النفسية كالسواد فان هذه
هذه الصفات انما توجب لمحالها التمييز عن غيره فقط لان الشجاع
يشجاعة متميزة عن ايجان وكذا الاسود يسود متميزة عن الابيض
ويقول لا يحتمل النقض الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز
فيها يحتمل نقبضه في احوال بلا حفاء وكذا اخرج به الجهل المركب لاحتمال
ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به
من الايجاب او التلب واهما الى نقبضه وكذا اخرج به التقليد لانه
يزول بالتشكيك لعدم استناده الى موجب من احسن البديهة او
العادة او اليقين انهما يوجبان تمييزا يحتمل النقض في المستقبل
وهما بحث من وجهين اما اولهما ان اخرج الشك والوهم
والوهم من التعريف مع اعتبار دخول التصور فيه بناء على انه
لا نقبض له مما لا صحة له لان كلا منهما من اذ التصور واما ثانيا فلان
العادية المستندة الى العادة كعلمنا بان ايجل الذي راينا فيما مضى
لم يتقلب الا ان ذهب خارجة عن هذا الحد مع كونها من اذ المحسوس
اما ان في نظرنا واما الاول فلانها يحتمل النقض بناء على جوارح
العادة ويمكن اجواب عن الاول بوجهين الاول ان كون الشك
والوهم من قبيل التصورات مما ذهب اليه الفلاس وهذا الحد من
طرف المشككين وهم يجعلون كلا منهما امر اخر واد التصور والنسوية

والتصديق قال السيد السند في حاشيته شرح التجريد وكان الشك عندهم
حالة اخرى واد التصور الثاني ان كلا منهما من حيث انه تصور النسبة
من حيث هي اي لا نقبض له وهو بهذا الاعتبار داخل في العلم و
احد جميعا واما باعتبار انه لا خط النسبة في الشك مع كل واحد من
النفي والاثبات على سبيل التجريد المساوي وفي الوهم مع كل منهما على سبيل
التجريد المروج فلكل منهما نقبض محتمل فان النسبة من حيث انها
متعلق الاثبات ولو على سبيل التجريد تناقض النسبة من حيث انها متعلق
النفي كذلك وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم واحدهما جميعا وشرح به
الاغنياء من السيد السند في حاشيته شرح مختصر الاصول وفيما نقل عنه
على شرح المواقف وعن الثاني بان احتمال العاديات للنقض
انه لو فرض نقبضها واقعا لم يلزم من ذلك النقض محال
لذاته بناء على انها ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم بشئ من
طرفه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العاد
لنقض لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت
للممكنات في حد ذاتها والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق
التمييز محتملا لان يحكم فيه التمييز بنقبضه في احوال كما في الظن او في المال
كما في الجهل المركب والتقليد والاحتمال الثاني في المعيار لاحتمال الاول
هو المراد من الاحتمال المذكور في الحد ذاته ممسوخ بثبوته في العلوم
العادية كذا فضله السيد المحقق في شرح المواقف فينبغي عليه ان يحتمل
حكيم التمييز في الحال او في المال اثبات الانقلاب نظر الى قدرة القادر
اذا تبدل صورة الحجرية الى الذهنية او بعبارة وايضا به بدل السؤال
بأن التحقق الاحتمال بالمعنى المراد اوجب بان المراد بعدم احتمال المتعلق
عدم احتماله مادام باقيا وفي صورة النقض يتبدل متعلق التمييز
كما في الضروريات فان العلم يكون الكل اعظم من اجزاء مادام الكل
واجزا باقيا على حالهما علم بديهي واحتمال تبدله يتبدل الكلية و

والجزئية غير قاطعة فكذلك ما ههنا لكن يحدس في بعض العلوم العادية
كالعلم بان زيد الابسر في الهواء فان زيدا لا يتبدل بسيره في الهواء
فلانهم اجواب المذكور في مثله قد برأى ان الوجوب المذكور في التعريف
اعلم من الوجوب بطريق السببية ومن الوجوب بطريق العادة لوجوب
التعريف تعريف مطلق العلم سواء كان علم الواجب او المخلوق و
مختص بالوجوب العادي لوجوب تعريف علم المخلوق وكلام السيد
في شرح المواقف مزج في التخصيص بالوجوب العادي حيث قال
فيه ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلق بشئ توجب تلك
الصفة انما عادي يكون محلها مميزة للمتلوق تتميز بالاحتمال ذلك المتعلق
نقبض ذلك التميز انتهى فالمراد بالصفة الصفة الحادثة لان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة حادثة
قائمة بالنفس بخلاف الله تعالى غيب تعلقها بالشئ ان يكون النفس
مميزة له عن غيره تتميز بالاحتمال **نقبض قول** كما هو الظاهر وجهه انه
اسبق الى الفهم انه مذكور صريحا وفيه اشارة الى جواز وجوده في
الاول ان يراد نقبض المتعلق على ان يراد بالتميز الكشف والابحاح
وبالصفة الصورة والنقي والاثبات فالمعنى ان العلم صفة توجب لها
يضاح شئ بحيث لا يحتمل ذلك الشئ نقبض ذلك الشئ الثاني ان
يراد نقبض المتعلق على ان يراد بالتميز الصورة والنقي والاثبات فالمعنى
ان العلم صفة توجب لها تميزا متعلقا بشئ بحيث لا يحتمل ذلك الشئ
نقبض ذلك الشئ الثالث ان يراد نقبض الصفة على ان يراد بالتميز
الكشف والابحاح وبالصفة الصورة والنقي والاثبات فالمعنى ان
العلم صفة توجب لها كشف شئ بحيث لا يحتمل تلك الصفة **نقبضها**
الرابع ان يراد نقبض التميز على ان يراد بالصفة ذلك التميز بناء
على كفاية التغاير الاعتباري بين الموجب والكسرة والموجب بالفتح
كما في الضرب والتأديب فالمراد بالصفة والتميز الصورة والنقي

والنقي والاثبات فالصورة مثلا من حيث هي هي صفة وموجب
ومن حيث يحصل بها انكشاف شئ يتميز وموجب كما ان الفعل المخصوص
من حيث هو هو ضرب ومن حيث يحصل به ادب الضرب تأديب
فالمراد بعدم الاحتمال للنقبض على تقدير هذه الاحتمالات الاربعه عدم
الاحتمال له عند المدرك وبالا احتمال له هو الاحتمال له عنده لا في الواقع
لان الشئ لا يحتمل نقبض نفسه في الواقع ومعنى عدم الاحتمال له عدم حصوله بدل
الآخر عند المدرك ومعنى الاحتمال له حصوله بدل الآخر عنده مع ان
الظاهر من احتمال الشئ لآخر جواز ان تصادف ذلك الشئ بذلك الآخر وهذا
المعنى انما يتحقق فيما اختاره المحقق الفاضل الذي اختاره السيد ايضا
فلذلك علم بظهوره والمتعلق على تقدير هذه الاحتمالات الاربعه هو
المماثلة المتصورة في الصورة والوقوع او اللاحق في التصديق والمراد من
النقي ادراك ان النسبة بسبب بواقعة ومن الاثبات ادراك ان النسبة
واقعة وههنا وجه آخر وهو ان يراد نقبض المتعلق على ان يكون عدم
الاحتمال وصفا حقيقيا للنفس التميز فالمعنى ان العلم صفة توجب تميزا
متعلقا بشئ لا يحتمل ذلك التميز نقبض ذلك الشئ اي لا يكون وصفا له
واعلم انه يمكن تطبيق التعريف على مذهب جمهور المتكلمين بان يراد من الصفة
الاصناف المخصوصة المستمدة بالتعلق بين العالم والمعلوم الذي يبصر به
العالم عالما والمعلوم معلوما ومن التميز معنى الميزة بالفتح من حيث هو
وبالنقبض نقبض ذلك الميزة وبعدم الاحتمال عدم الاحتمال عند العالم ولا
ان ذلك التعلق بوجوب الميزة من حيث هو مميزة وان لم يوجب ذات
الميزة او بان يراد من الصفة تلك الاصناف ومن التميز معنى التميز
على ان يكون التغاير الاعتباري كافيا بين الموجب والموجب ومن
الاحتمال احتمال المتعلق عند المدرك ويمكن ان يراد من التميز في
صورة التطبيق كون النفس مميزة والاحتمال ايضا للمتعلق عند المدرك
تقدير في هذا المقام **قول** والاحتمال لمتعلقه جواب سؤال مقدم

وهو ان ارادة نقبض التمييز فوجب كون التعريف مما لا صحة له لان
الشيء لا يحتمل نقبضه فبدخل فيه غير العلم المعروف من الظن وغيره و
حاصل الجواب ان ما ذكر انما يلزم لو لم يكن الاحتمال المنعقدة في الحقيقة
واما اذا كان له في الحقيقة والتمييز على سبيل المجاز في الاسناد فلا توصف
التمييز به من قبيل وصف المتعلق بالكسرة نصفه المتعلق بالفتح
ولا يخفى عليك انه يمكن ان يراد بالضمير المستكن في قوله لا يحتمل المتعلق
التمييز بطريق الاستدراك **قوله** ثم التمييز في التصور الصورة اه فالمراد
بالتمييز ما به التمييز اذ الماهية المتصورة تتماز عند النفس عن غير تلك
الصورة **قوله** وفي التصديق اه المراد من الطرفين الموضوع والمحمول
لا الوقوع والواقع لان المراد من الاثبات والنفي المعنى اللغوي لا اصطلاح
اهل العقول من الابقاع والانتزاع نقل عنه وانما قال ومتعلقة الطرفين
مع ان المتعلق بالذات هو الوقوع او اللاحق لان المحتمل للنفي والاثبات
ليس الا الطرفين انتهى فلا يقال ههنا تضاد من وجوه الاول انه يلزم
ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها مع انه
خلاف المقرر عندهم الثالث في انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
نفس العلم لان التصور عندهم نفس الصورة والتصديق عندهم هو
النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة قول بالوجود الذهني مع
ان اصحاب هذا التعريف يكرهونه الرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف
المباذير منه وهو مذهب غنم في التعريف الخامس انهم ارادوا بنقبض
النفي والاثبات مع انها برتفعان في صورة الشك والنقبض لا يجتمعان
ولا يرتفعان لانا نقول ان اصحاب التعريف يميزون ان لا يكون العلم
صورة ولا نفيا واثباتا بل ما يوجبها من الصفة الحقيقية التي هي ذات
تعلق واصنافه يخلقها الله تعالى على جوى العادة بعد استعمال العقل
او الحواس والخبر الصادق وتستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها
والمقرر عندهم انما هو المقرر عند الفلاسفة من ان العلم صورة حادثة

ما صلت عند ذات المدرك بانقطاع الاشياء فيه والمتكلمون ينقون
نقل عنه ههنا فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة بل صفة يوجبها
فلا يرد الاشكال الاول وان العلم لا يجاب به النفي تارة والاثبات تارة اخرى
لتصديق وعدم الجاب به لشي منهما فتصوروا ان رايه المحشى الفاضل
بقوله والعلم بهذا المعنى اه وكون التصور نفس الصورة والتصديق نفس
النفي والاثبات فتدبر فتساتهما من مخترعات الفلاسفة فلا يرد الاشكال
الثاني وان المراد بالصورة ليس الصورة الموجودة في الذهن بل الشئ و
المثال الشبيه بالصورة الحقيقية في المرآت فلا يلزم القول بالوجود الذهني
هو امر مشترك للوجود الخارجي في تمام الماهية عند الفلاسفة فلا يرد الاشكال
الثالث وان التعريف مبني على الساحة والاعتقاد على فهم الناظر للقطع
بان المحتمل للنقبض انما هو التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون
المعنى المصدري وهذا القدر جازي في تعريفنا ثم فلا يرد الاشكال الرابع
وان النفي نقبض الاثبات بحسب نفس الامر اذ الواقع لا يتلو عن احد هما
ولا يجتمعان فيه فلا يرد الاشكال الخامس بهذا حقق المقام في بعض
خواص شرح المواقف وغيرها فكن على البصيرة **قوله** والعلم بهذا
المعنى اه يقتضي ان يكون ادراك الحواس الخمس الظاهرة تصورا مع ان
الظواهر ان يكون نوعا من العلم مغايرا للتصور والتصديق فالاولى التي
التفهم ان يقال والعلم بهذا المعنى ان كان باحدى الحواس فاحس
والا فان خلا عن الحكم اه فتدبر **قوله** فان المعاني ليست اه دليل
على عدم التقييد بالمعاني وهو في الحقيقة دليل على شمول التعريف لادراك
الحواس يعني ان شموله لادراكها مبني على عدم التقييد بالمعاني فانه
لو قيد بها بان يقال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقض
فلا يشمل لادراك الحواس لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان
من قال بان ادراك الحواس قسم من العلم كافي لحسن الاستدلال ترك التقييد

بالمعاني ومن لم يقل به بل بأنه ادراك مغاير للعلم ذكر فيه المعاني
للاحتراز عنه وممن ذكر فيه المعاني من قبله ما بالكيفية احتراز عن
ادراك المعاني الجزئية فاتها عنده تدرك بالحواس الباطنية يستقي
ادراكها تحتها وتحتها او انها عنده تدرك بالعقل ولكن يختص
العلم بالكليات بالنظر الى اصل اللغة فلا يراد به المناقشة باللفظ
وعدم الجاهلية فتدبر قوله لكن يراد عنهم امي يراد على من ذكر
فيه المعاني ان ادراك الجزئيات العينية المحسوسة بالحواس الظاهرة
بدون حضور المواد عند الحواس بحيث تمنازعها عما علم عندكم ومع
حضور المواد عند الحواس والمدرست على كلا التقديرين انما هو كبري
المحسوس مع انه لا يرد من هذا التعريف ان لا يكون الادراك الاول
علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله
وغاية ما يشكك اه حاصلة ان المدرست بدون احضاره عند الاحتس
لكن وان كان متحصرا في الخارج في فرد واحد والكلي ليس بعين بل هو معنى
قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة اه يعني ان ادراك زيد مثل الغيبة
عن الحواس ليس بحساس لغيبوبة عن احس ولا يعلم لانه ادراك العين
المحسوس على الوجه الجزئي اجيب عنه في حاشيته شرح المواقف المنسوبة
الى الفاضل المشتهر بقره داود بان ادراك الجزئي بعد غيبوبة عن
الحواس من قبيل ادراك المعاني لان المدرست في هذه الصورة امر
خيالي وهو لا شيء عندنا فلا يكون من الامور العينية انتهى فيه نظر
المدرست ما يتعلق به العلم واجيب تميزه عما عداه والامر الخيالي انما يكون
درا كواجب العلم بتميزه عن الغير بان حصل صورته عند ذات المدرست
وكس كذلك لانه انما هو آتة لملاحظة العين الغائبة عن المحسوس وليس
بمدرست بل ما به الادراك فبال بعض الافاضل يمكن ان يجاب عنه بان
صورة الجزئي الحاصلة بالاحساس لما قبل عنه صار ادراك العقل به
ثانيا علما ولا يضره ان يكون مأخوذا من احس في الابتداء اذا لا ادراك غير

غير الادراك انتهى وفيه ما فيه واحق عندني ان ادراكه بعد الغيبة
ليس بادراك آخر بل هو ادراك الاول وكان احسن باق ولا يبعد
ان يقال انه ليس بعلم ولا باحساس بل هو احضار الاول ثانيا لا
يكن لجواب بوجه آخر وهو ان ذلك الادراك تحت او توهم وليس
بعلم ولا باحساس لانا نقول ان من لم يقيد المعاني بالكيفية لا يقول
بالحواس الباطنية وهذا الجواب انما يتم بعد القول بها والالتفات
تعريف العلم بها فتدبر قوله اي تمييزا التي هي الصورة اه ثانيا
الى ان الكلام على تقدير المصنف او الاستخدام او المجاز في الاسناد والتصور
صفة توجب تميزا وهو الصورة المتعلقة وهو الامر المتصور بحيث لا يتصل
ذلك الامر بقبض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز لان التميز بكم
غير التميز بالفتح والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق للقبض
التمييز للقبض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصور في تعريف العلم
على انه لا يقبض له فيه بحث من وجهين الاول ان التصور صفة حقيقية
ذات تعلق وهي واحدة فلا وجه لجمع التصورات والثاني ان هذا هو
التفسير لا يلزم ما سياتي من التضعيف لانه صريح في نفى قبض التصور
بل قبض التصور فالمراد بقبض المتعلق ويمكن لجواب عن الاول بان الامر
في التصورات للقبض صورة اجمع للمشاكله او بان الجمع باعتبار الامور
او المحال وعن الثاني بان المراد من القبض في التعريف غير القبض
فيما سياتي واليه اثبات بالتحقيق مع انه منبني على ان الصورة نفس العلم
لان العلم عند الحكماء عبارة عن الصورة الحاصلة عند ذات المدرست
ولا يبعد جريان هذا التوجيه فيما سياتي تدبر قوله ومن ههنا قيل
نقل عنه من ورود هذا السؤال قبل لفظ تحت صفة لصفة في تعريف
العلم والنقبض فيه نقبض لصفة لا تمييز فيفتح البناء انتهى فلا
يرد هذا السؤال لعدم الاحتمال للنقبض انما هو المتعلق والمراد
بالصفة بالنظر الى التصور اي الصورة والمراد بالتمييز المعنى المضاد

أي الكشف والافتتاح فالمعنى أن العلم صفة توجب كشف المتعلق
 بحيث لا يحتمل ذلك المتعلق لنقيض تلك الصفة فالنصورح نفس
 الصورة لا ما يوجبها فيشمل التعريف للنصوات بناء على أنها
 لا نقايض لها فاسناد لا يحتمل إلى الصفة اسناد مجازي والمراد منه
 الاسناد إلى المتعلق ولا شك أن ثبوت عدم النقيض للنصورح يستلزم
 ثبوت عدم النقيض للمتصور وبالعكس فلا بد أن لا يتحقق التعريف
 كغيره معنى لأن الشئ لا يحتمل نقيض نفسه فثبت له
 أي مما لا حجة له إلا ترى أن التصديق بنقيض التمييز لا ينقض له فمن
 قال بأن عدم نقيض المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز
 أمور مثلية لا بد له من دليل مع أن الظاهر ليس له دليل ودعوى
 البداية في محل النزاع ليست بمسموعة **قوله** أن قلت أه ابراداف
 على البناء المذكور حاصلة أن شمول تعريف العلم للنصوات كما ثبت
 باعتبار عدم نقايضها كذلك ثبت باعتبار عدم احتمالها للنقايض
 أو كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ثبوت
 نقايضها ثبت الشمول فلا وجه للبناء المذكور ومعنى قوله فلو سلم أن
 للتصور نقيضا أن التمييز التصوري بمرئيه السابق **قوله** قلت أه حاصلة
 أن شمول التعريف للنصوات باعتبار عدم احتمالها للنقايض إنما يكون
 في التصورات بالكلية لأن كل متصور بالكلية لا يحتمل غير صورته الحاصلة
 لا متناع تعد حقيقة الشئ وإما في التصور بالوجه فلا إذا يكن أن يكون
 شئ واحد لوازم متكثرة يمكن احضاره بأحد ما لا يمكن بالآخر منها
 بخلاف البناء المذكور فإن التعريف شاملا لجميع التصورات مطلقا
قوله على أن بناء شئ أه كلمة على علوية على فرض التسليم بأن كل
 متصور مطلقا سواء كان بالكلية أو بالوجه غير محتمل لغير صورته الحاصلة
 وحاصلة أن بناء الدخول على عدم النقيض بحسب الواقع على زعم القوم
 لا ينافي بنا له على عدم احتمال النقيض بحسب الفرض **قوله** مثل قولهم

مثل قولهم نقيض المتصورين متساويان أه إطلاق القاعدة
 عليه لا يحتاج إلى التأويل بخلاف إطلاقها على قولهم عكس النقيض أه لأن
 نفس التعريف ليس بقاعدة فثبت **قوله** والتحقيق أه حاصلة
 أن النقيضين لو فسرا بالأمريين المتماثلين بحيث يقضي لذاته
 تحقق أحدهما في الواقع انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالأيجاب و
 السلب لا يكون نقيض للتصور أي الصورة فإن صورتي الأشياء
 والآثار مثل لا تتداخل بينهما من غير اعتبار نسبتها إلى شئ
 بل يحصلان معا نعم إذا اعتبرت بوجد التوافق بينهما كونهما متماثلين
 متماثلتين صدقا لوجعل النقيض عذوليت وكذا أيضا لوجعل
 سلبيا ولو فسرا بالأمريين المتماثلين بحيث يكون كل منهما متماثلا
 للآخر كما كان بينهما مانع في الواقع أو جبروتيا بحسب المفهوم
 بحيث أنه إذا فليس أحدهما إلى الآخر كان أشد بعدا عما عداه يكون
 نقيض للتصور أيضا كذا في شرح المواقف ولا يخفى عليك أن
 المقصود من هذا التحقيق هو التوفيق بين القولين مع الاعتراض
 في الشارح المحقق ومن هنا قيل أي ومن أجل نقيض النقيضين
 بالمتماثلين لذاتهما والمقصود منه تأييد المعنى الثاني **قوله**
 أي سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شئ الشق الأول لا يوجد
 إلا في التصديقات وبعض التصورات والشق الثاني مختص ببعض
 التصورات وذلك أن القضية لا يمكن حملها على شئ أصلا وإن
 المقدور إذا اعتبر في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وإذا اعتبر من
 حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ فما قيل من
 أن الشق الثاني يقضي أن يكون رفع الصالحات عن الإنسان
 مثلا نقيضا للصالحات مع أنه ليس كذلك لأنه نقيض لا يثبت فيرفع
 بهذا البيان ولا بد عليه أن هذا التفسير ليس بصادق على نقيض
 السلب لأن نقيضه إنما هو الإيجاب وهو ليس برفع لا نقيضه في الحقيقة

سلبه وسلب السلب يزعم الايجاب فاطلاق النقيض عليه من
قبيل المجاز كما ان اطلاق النقيض على التلبية المجزئية بالنسبة الى
الموجبة الكلية اطلاق مجازي فتأمل **قوله** والاشهر هو الاول
اي هو التقسيم الاول توفيق آخر بين القولين مع الاعتراض
على ان راجح المحقق وانت تعلم انه بعيد جدا **قوله** وايضا عطف
على قوله يبطل اه ووجه آخر ليس ان ضعف قول القوم بعدم التقاطع
للتصورات وحاصله نقض اجمالي بل بخصوص الفساد **قوله**
واجيب عن هذا كذا اجاب عنه السيد الشريف في مواضع من كتبه
لا يقال ان مدار المطابقة ان كان الشيء الذي ينشأ منه الصورة
يلزم جريان المطابقة وعدمها في الصورة التصورية من غير ملاحظة
الحكم اصل لان الصورة المنتزعة من الافان مثل قد تكون مطابقة
وقد لا تكون مطابقة بدون تلك الملاحظة وان كان الشيء الذي كان
الصورة المنتزعة صورة له يلزم عدم تصادف التصديق بعدم
المطابقة اصل اذ كل صورة تصديقية انما هي مطابقة لما هي صورة
له مثل ان الصورة التصديقية لقولهم العالم قديم مطابقة لما هي
صورة له من ثبوت القدم للعالم لاننا نقول ان كل من الصور التصورية
والتصديقية مطابقة لما هي صورة له لكن كل ماله صورة تصورية
ثابت في الواقع لانه ماهية من الماهيات في نفسه واما له صورة
تصديقية فقد يكون ثابتا في الواقع فتكون متصفة بالمطابقة له
كما في قولك العالم حادث وقد لا يكون ثابتا فيه فلا يكون متصفة به
بالمطابقة للواقع **قوله** ويرد عليه اه حاصله ان يكون تلك الصورة
نصورا للانسان مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء
من ذلك الوجه مع ان الفرق بينهما ثابت فان معنى العلم بالوجه
ان يحصل في الذهن صورة تكون له للملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم
في الذهن صورته ومطابق له كالعلم بالوجه في المثال المذكور اي العلم

اي العلم بالافان ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون
ذلك الوجه آله للملاحظة ذلك الشيء فالحصل في الذهن نفس ذلك
والمعلوم بواسطة ذلك الشيء وهذا العلم ليس بمطابق لمعلومه وهو
الحج في المثال المذكور فنقل عنه توضيحه انا اذ ارأينا شيئا من بعيد
وهو في الواقع حجر فحصل منه ذهنا صورة الانسان فاختقنا انه انسان
فربما نتوجه الى ذلك الشئ بوصف الانسان ونجعل له عنوانا بناء
على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك باننا قبل العلم والفهم مثلا فالمحكم عليه
في هذا الحكم الوارد على الخارج وهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بل
شبهته بصورة الانسان آله للملاحظة المحكوم عليه الشئ ووجه له و
الشئ معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تفرق الفرق بين العلم بالوجه
وهو هنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آله للملاحظة الشئ وبين العلم
بالشيء من ذلك الوجه وهو هنا العلم بالشئ من حيث مفهوم الانسان
ولا شك ان علم الشئ الذي هو حجر في الواقع بوصف الانسان علم غير
مطابق وبهذا الحال في قولك الماهية المجردة عن العوارض الذاتية و
الخارجية موجودة في الذهن واللا معلوم بعقل والاشياء كذا والمثال
نقبت بل وامتد الوقت انتهى لا يقال التحقيق ان العلم بالوجه ليس
بعلم بذى الوجه بل بنفس الوجه لان هذا اول المسئلة نعم يمكن ان
يقال انه اذا حصل في الذهن من حجر صورة الانسان فلهذه الصورة
مראה للملاحظة افراد الافان في نفس الامر الا ان منشأه حجر والصورة
يجب مطابقتها لذي الصورة ولا يجب مطابقتها لمنشأها فافان بل
قوله اي ذاته كذا اه اشرب الى ان ليس المراد بقوله ان علمه تعالى لانه
انه يترتب على ذاته تعالى الاكشاف التام بدون صفة زائدة عليه
وانه عالم بذاته لا بعلم زائد عليه كما هو مذهب المعتزلة والفكرية بل ان
علمه تعالى يقضي ذاته ويوجبه فإيراد الكفاية دون الايجاب لانه
إيراد التعلق ولا شك انه من حجر وطرف المحشى لاجل التفصيل اذ لا

دلالة عليه في كلام الشارح المحقق **قوله** بلا حاجة اه اخذه من قوله
 لا سبب من الاسباب و اشار به الى ان معنى الكفاية عدم الاحتياج
 في العلم وتعلقه الى سبب مفضي اصله فلا بد ان كفاية الذات في العلم
 مسلم وانما في تعلقه فلا بد التعلق لكونه نسبة يتوقف على التسبب
 الى العالم والمعلوم ههنا لان توقفه على المعلوم لكونه متعلق العلم
 لا لكونه سببا مفضيا الى التعلق فتأمل في معنى الكفاية في حصول
 العلم **قوله** اي فيما لا يفتقر اليه اه اشارة الى ان الاعراض ليس
 عن جميع تدقيقاتهم لان لهم تدقيقات اخر مقبولة عند اهل الاسلام
 وموافقة لقواعد الاسلام والى ان التعبير بالتدقيقات على سبيل الاستهزاء
 وعلى زعمهم الفاسد في نفس الامر **قوله** يعني ان احسن اه اشارة
 الى ان سبب الحد مجموع الامرين وهو غير متحقق في مثل الوجدان و
 احسن والتجربة واستمر بتقييد العلم بالانسان الى ان حواس البهائم
 لم تعد من اسباب العلم وكون العموم هو من سبب هذا العقل
 عند حواس البهائم من اسباب العلم بل استحقاق عند حواس الانسان
 من اسباب العلم فترديه على من قال على ان الشارح المحقق انه جعل حواس
 المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم انتهى فتدبر **قوله**
 فانها مبنية على اه اعلم ان بعض الحكماء ذهب الى ان مدرك الكليات
 والتجزيات المجردة هو النفس الناطقة ومدرك التجزيات المادية هو
 القوى الحسية واما المحققون منهم فقد ذهبوا الى المدرك للكليات و
 التجزيات مطلقا هو النفس الناطقة ثم اختلفوا فذهب جماعة منهم
 الى ان صور الكل ترسم في النفس الناطقة وهم لا يثبتون حواس احسن
 الباطنة وذهب جماعة منهم الى ان صور الكليات والتجزيات المجردة
 ترسم في النفس الناطقة وصور التجزيات المادية ترسم في آلتها وهم
 كالأولين يثبتون حواس النفس الناطقة ويستدلون على ثبوت احسن
 بانا حكم على بعض المحسوسات ببعض الآخر منها كما في قولنا هذا الاصفر

هذا الاصفر هو هذا المحتلو ومن المعلوم ان احسن لا يحضر عندنا الا انواع مدركاتها
 فلا بد ان من قوة تحضر عندنا جميع تلك الانواع حتى يفتح الحكم ببعضها على
 بعضها الآخر وهذا الدليل مردود بان مبناه على ان النفس الناطقة لا ترسم
 فيها صور المحسوسات وهو ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون حضورها في اللين
 كالبصر والذائقة وكيف النفس بينهما وعلى ثبوت الخيال بان لصور المحسوسات
 حفظا وقبولا فلا بد من مبدأين متغايرين لان الواحد لا يكون مصدرا
 لآخرين فبدأ القبول هو احسن المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وهو مردود
 ايضا بان عدم كون الواحد مصدرا لآخرين لو سلم فاقاما هو في الواحد
 الحقيقي وانه الواحد الغير الحقيقي ومن المعلوم ان احسن المشترك ليس باحد
 حقيقي فيجوز ان يكون مبدأ الابهاميتين متغايرتين مع انه يحفظ مسبوق
 بالقبول فقد اجتمعا في الخيال وعلى ثبوت الوهم بانا مدرك المعاني التجزئية
 في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو فلا بد من قوة اخرى وبديل على
 مغايرتها للحد المشترك كونه تلك المعاني كالملمس كحواس الظاهرة وسيله
 لها والنفس الناطقة كونهما تجزئية واما مغايرتها للخيال فظاهر ونتج عليه
 ما سبق والكلام في القوة الحافظة التي هي حواس القوة الواهمة مشترعا و
 كاللزام في القوة الخيالية وعلى ثبوت القوة المنصرفه بان لا بد لنا من
 قوة اخرى بها يقع التصرف في المحسوسات بتركيب بعضها مع بعض و
 تفصيل بعضها عن بعض كقوله انسان ذى راسين ورضلان
 ذى يد واحدة واذا استعملها العقل سميت مفكرة واذا استعملها الوهم
 سميت متخيلة وهذا الدليل هو هذا من حيث عكس **قوله** اشارة
 الى انها لا يتقاطعان اه يعني ان التلاقي والافتراق ليس عدم التقاطع
 وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا لانه اغم منه مطلقا
 او لو كان المراد التلاقي المجامع مع التقاطع لذكر التقاطع بدل التلاقي
 وهو ظاهر فلا وجه لما قيل من ان التلاقي يحصل عند التقاطع ايضا ولا يكون
 فيه الاشارة المذكورة قبل اعلم انه يمتنع في الشرح انه قد ثبت من جابهي

مقدم الدماغ مسكن محل الشم غصبتان مجوفتان متقاربتا حتى اذا
اتصلتا صار تجويفا واحدا كما تم تقبعا الى ان اتصلتا بالعينين
وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ونسبى مجمع النور و
اختلفوا في ان اتصلا بطريق التقاطع بدون الانطباع بان يتصل
العصب الكبير بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب
وهي ان يتقاطعا خطان ويذهب كل منهما الى جانب الآخر او بطريق التماس
والانطباع كهيئة الدائرتين اللتين محذبت كل منهما متصل بمحذبة الآخر
فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثر وذهبوا الى الاول
واجتاره الشارح في شرح المقاصد انتهى فالغرض منه اما ايراد على
الشارح المحقق بان ما ذكره في هذا الشرح من ان ما ذكره في شرح المقاصد
او على الفاضل المحشي بان مراده بالتلاقي هو التلاقي المتحقق في صورة تقاطع
بعضية كلامه في شرح المقاصد فيقول يجوز ان يكون مراده الاشارة الى
الذهبيين في كتبهم مع انه فرق بين التقاطع على هيئة الصليب وبين
التلاقي على تقاطع صليبي والمذكور في شرح المقاصد هو الثاني وهو لا يتحقق
التقاطع حتى يكون ما ذكره في هذا الشرح من ان ما ذكره في شرح المقاصد
واما الجواب من طرف الفاضل المحشي فظاهرا قطعا **قوله** لا يقال الحركة اه
يعني ان الحركة من الاغراض النسبية لكونها هيئة عارضة للجسم نسبتها
الى المكان والمنكتمون قد انكروا الاغراض النسبية وحكموا بانها امور
اعتبارية ليس لها وجود خارجي فلا تدرك بالحوس لان الادراك الحسي نوع
الوجود الخارجي **قوله** لانا نقول اه يعني ان المنكتمين وان انكروا وجود
الاغراض النسبية لكونهم قد اعترفوا بوجود الحركة **قوله** ولزوم النسبة
يعني ان لزوم النسبة لا ينافي في كون الحركة محسوسة لجواز ان تصاف الامور
المحسوسة بالامور العددية كالتصاف الاعمى بالعمى **قوله** وما يقال اه اي
ما يقال في دفع الاختراض المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل
بعد مشادة الجسم في اثنين في مكانين ادراك العقل لكونين وهو الحركة

الحركة فليس بشئ لان ادراك الشئ كالحركة بواسطة احساس
الآخر كالجسم وبه لا يعتد ذلك الشئ محسوسا والا يلزم ان يعتد به
من البصائر لان ادراك العمى يحصل بعد مشادة شكل
الاعمى ايضا مع ان العمى نفى صفة فضا عن ان يكون محسوسا
بالبصر **قوله** وهو الحركة الضمنية اما راجع الى الكون الاول في مكان
ثان المندرج في جميع الكونيين او الى جميع الكونيين وافراد الضمنية باعتبار
كون الحركة مفردة **قوله** والتمس لا يدرك في مكان فلا يدرك
الحركة من جهة ما يقال والعرض منه دفع سؤال مقدر وهو ان
العقل يدرك الحركة بواسطة لمس الجسم ايضا فيلزم ان يكون الحركة
بدركة بالتمس ايضا مع انها ليست بدركة به عند الجمهور وتقرير
الجواب ان مجرد ادراك العقل للحركة بواسطة لا يصح نسبة ذلك
لادراك الى تلك الواسطة بل لا بد في ذلك ان يدرك تلك الواسطة
ما يقوم به الحركة في مكانين والتمس لا يدرك الجسم كذلك كذا حقق
المفهوم بعض الافاضل فتأمل **قوله** اشارة اه على ما بين في
المعاني من ان تقديم حقيقة التاخير يفيد الاختصاص بمجموعة
المقام فتقديم قوله بكل حاسة على معتقده وهو يوقف بفيد الاختصاص
ههنا وانما قال اشارة لان ما ذكره الشارح المحقق ليس بما يفيد
ذلك التقديم بالمطابقة بل بما يفيد بالالتزام لان المدلول المطابق
له هو انه يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يغيرها ويؤيده ما ذكره الشارح
المحقق وهو ظاهرا **قوله** اي مركب تام اه اشارة الى ان المراد
الكلام هو الكلام الاصطلاحي وهو ما تضمنت كلمتين بالاسناد لا الكلام
اللفظي وهو ما يتكلم به الافان فليلا كان او كثر فلا يراد النقص
حلا لا يمتثل زيد الفاضل لانه وان كان مشتملا على نسبة لها خارج تطابقه
اولا تطابقه لكنه ليس بكلام اصطلاحي فيه بحث لانه يخرج بكل النسبة
على النسبة الناتجة التام لان يقال ان اصناف النسبة الناتجة الى ضمنية

المتكلم تقتضي بالنظر الى الظاهر المتبادر ان يحل الكلام او لا على الكلام
الاصطلاح لا يخفى عليك ان الغرض من كلام الشارح المحقق بيان
محنة التفسير والاشارة الى ان الصدق والكذب من اوصاف النسبة لا
وبالذات ومن اوصاف الخبر ثانيا وبالعرض فلا مانع من عموم التعريف
الغني عن الخبر فتدبر ولا شك ان النسبة الكلام مطلقا تاما او ناقصا
خارجا فطابقه او لا تطابقه وان لم يحقق اطلاق الصدق على مطابقتها
له والكذب على عدم مطابقتها له ومنعه مكابرة صرفة **قوله** اي
على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه اي في نفس الامر يشير به الى ان
الضمية المرفوعة للشيء والجور لما وان الباد للملكية لا يخفى عليك ان
عكسه ايضا صحيح بل هو بسبب النظر الى عدم الفصل بين الضمة الاول
ومرجعه بخلاف ما يمتنع ويكمن ان يقال انه يلزم ح زيادة بعد بين الضمة
المجرورة ومرجعه بخلاف ما ذكره الفاضل المحشي **قوله** والمراد بالشيء
اما النسبة في بعم المعنى الشمول النسبة للنسبة المحكية والشرطية بخلاف
ارادة الموضوع ونثبت به وبموافقة لصدق خبره في العموم رجحان
هذا المعنى على المعنى الثاني الا ان مبنى الكلام على المذهب العربي من ان
الحكم في الجراد والشرط قبله ويستفاد من كلام الفاضل المحشي وجوه
ثلاثة ترجحة لهذا المعنى على المعنى الثاني اعمد ما بالنسبة الى ذاته وهو
قوله وهو لا وفق للمعنى لان جانب المعنى مرجح على جانب اللفظ ووجه
الاو فية للمعنى ان الاخبار في الحقيقة عن النسبة لا عن الموضوع و
الاخر ان بالنسبة الى المقام وهما قوله والشارح اختار الاول الى آخر القول
قوله في كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي اي حين اذا كان المراد
بالشيء النسبة كلمة ما عبارة عن كون النسبة مثبتة ومنفية على ان يكون
المصدران مبتدئين للمفعول لان النسبة انما هي ملتبسة بهما لا بما هو مبتدئ
لفظ على لانه صفة المتكلم لا النسبة فيه نظر لانه يجوز ان يكون كلمة
ما عبارة عن الوقوع والتاوقع الا ان مبنى الكلام على اجزاء القضية ثمة

ثمة كما ذهب اليه المتقدمون من المنطقيين وبعد فيه نظر اذ يجوز ان
يكون كلمة ما عبارة عن النسبة الخارجية **قوله** والاما الموضوع اه فيه نظر
اذ لو كان المراد ذلك ليناسب ان يقال بما هو به لا بما هو به نعم يناسب
الحل عليه اذ لا التزام في التركيب حذف الخبر به وجعل كلمة ما عبارة عن
النسبة الخارجية لكثرة تكلف من وجهين وانت تعلم انه يجوز ان يكون
المراد بالشيء نفس المحمول اذ يقال اجبرت عن قيام زيد في كلمة ما عبارة عن
النسبة الخارجية فتدبر **قوله** فاما عبارة عن ثبوت المحمول وانتفاله
فيه نظر اذ يجوز ان يكون كلمة ما عبارة عن نفس المحمول ايضا فان ارد
المحمول الثابت او المنتفى على ان يكون الاضافة من قبيل حصول صورة في
الشيء ايضا غير لازم اللهم الا ان يراد تفريع الجواز لا القطع به بحاجب عن النظر
التالي في آخر القول المتعلق بقوله في كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي
قوله واليه يشير قوله اه انما قال يشير لجواز ان يكون المراد بهذا التفسير
بيان حاصل المعنى ولازمه لبيان المعنى المطابق وبه يظهر ان المراد
الاشارة الظاهرة في يجوز ان يكون تقديم الظرف اعني اليه على تعلقه
اعني يشير لاختصاص نواظهم دون الكذب بان يقول لا يتصور كذبهم
تشر ذلك بناء على ان نواظهم يشير بالكثرة فكانه علق الحكم بالمشق و
تعلق الحكم بالمشق يفيد عليه ما قد الاشتقاق **قوله** فلا نقض بخبر قوم
اي طردا لقريضة خارجية كدلالة الادلة الخارجية على مطابقة ما قالوا
به لما في نفس الامر كما في خبرهم بقدم زيد عند مسارعة قومه الى داره
قوله اي ما يصدق ان ربه الى ان المصدق اما مصدر بمعنى المصدق
او اسم آله او مكان يعني انه لا يشترط فيه اه اشار به الى الغرض
من قوله يصدق انه وقوع العلم من غير شبهة ليس ببيان مجرد الواقع بل
بيانه مع الرد على من اعتبر العدد المعين في كون الخبر متواترا **قوله**
مثل خمسة اه ذهب الفاضل الباقر الى انه يحصل التواتر بما فوق الاربعة
لان تركيبة شهود الزنا واجبة لعدم حصول اليقين لبنها وهم اليقين

يوجد في الجنة او رغبة ان التزكية واجبة في الجنة ايضا فبذلك
خلوات ما زعمه وذهب سيرة المحققين الى انه يحصل باثني عشر على ما قال
الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا اذ بعثهم لتبليغ احكام دين
موسى عليه السلام وتشهير ما دونوا به وذهب بعضهم الى انه يحصل
بعشر بن علي ما قال الله تعالى وان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا ما بين وذهب بعضهم الى انه يحصل باربعة لما قال الله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن يتبعك من المؤمنين وقد روى ان
المؤمنين كانوا اربعين والنبي ما هو بتبليغ الاحكام وتشهير الاسلام
وبعضهم الى انه يحصل بسبعين لقوله تعالى واختر موسى قومه سبعين
رجلا ولا يخفى عليك ان كل ما لا يدل على المطلوب فتأمل هذه المراتب
تقديم بعضها على بعض ليس للاشارة الى التفاوت بينها بحسب
القوة والضعف بالنظر الى التفاوت بين دلائلها بل للمجزة والمعاينة الى
التقدم بالطبع **قوله** على ما قيل اثبات ربه الى ان كل من هذه المراتب
المذكورة قائل انه متعقبا بكل منها **قوله** بل ضابطه وقوع العلم بالشيء
اي ضابطه كون اجرة متواترا ووقوع اليقين بعده اي يحصل العلم بعده
غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجوز العقل لوقوع شئ بدله لا بمعنى سلب
الامكان العقلي كما في العلوم العادية كذا في التوحيه فلا يرد ما قيل من ان
الاطلاع على ان احاصل عقيبه محال لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا
امروونه فخرط القطار انتهى وذكر العلم احتراز عن الخبر الواحد
فتدبر وذكر بلا شبهة احتراز عن خبر المشهور فانت تعلم انه اما ينبغي
على ان العلم قد يطلق على الظن الغالب الذي به ينقطع الاضطراب
او على التاكيد **قوله** العلم مستفاد من التواتر لم يقبل من التواتر
للاشارة الى ان لو وصف التواتر مدخلا في افادة التواتر للعلم يقيني
بعده فيكون افادة العلم موقفا على التواتر فاشباهة بالعلم بوجوب
توقفه على العلم وهو دور **قوله** واجيب عن هذا حاصل الجواب

اجواب ان نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بان حاصل
بعده علم سبب للعلم بالتواتر فالوقوف عليه بالعلم والموقوف
العلم بالتواتر اذ الدليل ما يزم من العلم به العلم بشئ آخر وقد جعل
العلم بعد التواتر دليلا عليه لا يقال ان الدور باق لان التواتر دليل
العلم والعلم بالعلم نفس العلم وقد جعل دليل التواتر لانا نقول لا نسلم
انه التواتر دليل العلم بل هو عقلة خارجية ولو سلم فزوم الاول هو العلم
بواسطة السمع بالجبر ان ثبت على السنة قوم لا يتصور تواتر طهرهم على
الكذب والمزوم ان في نفس العلم بالعلم بمضمون نفس اجرة
مع قطع النظر عن ثبوته على السنة هذا القوم وهذا العلم غير العلم
الاول فلا دور لا يقال فيزوم حصول التصديق من التصور لا نقول
انه جائز اذا كان بدون الاكتساب **قوله** وبكذا حال كل معلول
طاه فان وجود الصانع غنة لوجود العالم مع ان العلم بوجود
العالم غنة للعلم بوجود الصانع لا يخفى عليك ان العلم بوجود المعلول
غنة للعلم بوجود غنته سواء كانت ظاهرة او خفية نعم قد يحصل العلم
بوجود العقلة الظاهرة بدون العلم بوجود معلولها كما ان رائي راى
الناظر لنفسها من غير دخان ولكنه غير مضمرة لتعظيم العقلة وكذا الكلام
في جانب المعلول لان العلم بوجود المعلول اخفى بالدليل العقلي غنة
للعلم بوجود غنته مطلقا ولكن اجواب عنهما بادى تامل ولا يخفى عليك
ان هذه الكلية تتعلق بها ما سياتي من السؤال والاجواب فتدبر
قوله معلول اعم اه لجواز حصول العلم من غير شبهة من سبب
اخر كخبر الرسول عليه السلام والاغم لا يدل على الاختصاص باحدى الدلالات
الثلاثة ولا يزم من العلم به العلم بالاخص **قوله** قلت عدم الدلالة
اي عدم الدلالة عند عدم العلم بانتفاء سائر العقل مع انتفاء سائر
العقل اهنما معلوم لان العلم بوجوده كونه مثلا لا يحتمل لعدة غير التواتر
وبانتفاء سائر العقل يرتفع العموم عن المعلول فتدبر على العقلة الخارجية

بر عليه ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع اذ يجوز ان
 يكون علته غير التواتر متحققة في نفسها من غير علم بوجودها ولا
 بعدتها ومن العلوم ان علوم العلم بهما لا يدل على عدم تحققها في
 نفسها لا يقال يلزم ح تواردا العليين المستقلين على معلول احد
 شخصي لانا نقول انه ايضا في حيز المنع لجواز ان يكون العلم حاصل
 بصددهما غير العلم حاصل بالاخرى بالشخص وان كان عينه النوع
 مع انه يجوز ان يكون العلم حاصل بعد التواتر بعلة اخرى والى
 ما ذكرنا ان يقول قائل قد يتدبر **قوله** وقع في التلويح اه حيث
 قال فيه واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأييد دين موسى
 عليه السلام فلا يتم تواتره وحصوله منظر الظن في كل عهد انتهى الغرض
 منه بيان منشأ التوهم والاحتياج الى التعمل الذي دفعه بيان اشتراك
 بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل والغرض من التوهم التقدير
 اما دفع المناقبات بين كلامي الشرح المحقق اذ وقع الاعتراض بعينه
 بالنظر الى مجرد كلامه في هذا الكتاب فذلك الاعتراض بخلافته لما في
 الواقع من خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام **قوله** فتوهم منه ان الخبر
 بمعنى الاخبار اه اي ان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واما منته الى
 النصارى من قبيل اضافة المصدر المتعدي الى مفعوله والفاعل
 محذوف فتقدير الكلام اخبار اليهود النصارى بقتل عيسى عليه السلام
 فاجتنب الى تكلف تقدير مضاف الى اليهود وهو الخبر بمعنى اه او الخبر
 بمعنى الاخبار او نفس الاخبار وذلك المضاف المحذوف معطوف على
 المضاف المذكور ووجه الاحتياج للتأويل من العطف بلا تقدير كونه اليهود
 مفعولا ايضا لان المعنى ليس على ذلك فيه بحيث من وجوه اما اولها فلا
 يجوز ان يكون اضافة الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب
 الى النصارى للاختصاص من حيث التعلق بهم لا من حيث الوقوع فيهم
 واما يكون الباء للملكية في الموضوعين واما ثانيا فلا يلزم من العطف

وقد انشأ منشأ التوهم بالذات
 وذلك المنشأ بالواسطة

من العطف على النصارى الا كونه اليهود مضافا اليه واما كونه مفعولا
 للمضاف فلا يتم اثره من هذا العطف لجواز ان كونه بعدة فاعلا
 نعم العطف على المفعول كذا كرموت ريدا وكبرا يفتقن ذلك ولكن
 يجوز الفرق بينهما ولو سلم فنجوز ان يكون اليهود ايضا مفعولا لجواز
 اخبار بعضهم بعضا بتأييد دين موسى عليه السلام واما ثانيا فلا يجوز
 ان يكون اليهود معطوفا على المقدور وهو اليهود لا يقال يلزم من عطف
 الشيء على نفسه لانا نقول الثابت باعتبار تغاير القتل والتأييد كفي في
 العطف **قوله** لكن بعض النصارى اه فيه بحث اذ لا يلزم من الاشتراك
 في ذلك الاعتقاد والفساد الاشتراك في الخبر لجواز ان يتحقق باليهود
 نفوذا في اعتقاد القتل والقول لكان اصوب التهم لانا ان يقال الظاهر
 من الاشتراك في ذلك الاعتقاد والاشتراك في ذلك الخبر ايضا فلا حاجة
 الى ذكره **قوله** فلا حاجة الى التعمل اذ لا حاجة الى جعل اضافة الخبر
 بمعنى الاخبار الى النصارى اضافة المصدر الى مفعوله حتى احتج الى
 التعمل واذ لا حاجة الى كون الخبر بمعنى الاخبار لجواز ان يكون الباء
 للملكية في كلا الموضوعين فلا يرد ما قيل حاصله ان سلب الاحتياج الى
 جعل الخبر بمعنى الاخبار ليس ببحث مع انه الظاهر من تقدير المحشئ لانه
 خبر بمعنى الاخبار جزا لان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق
 والكذب لا يتعدى الى مفعول لا بنفسه ولا بالحرف وههنا قد تعدي اليه
 في الموضوعين **قوله** بل لم يبلغ اه اي بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ
 الخبر ون بقتل عيسى عليه السلام حدة التواتر في المرتبة الاولى اذ قد ثبت بالنقل
 الصحيح ان عدد المجترين به اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب ان لا يوجد
 العلم بالاشهاد باخبار السبعة لا بحفي غيبك ان في نوع غضب غير مسموع
 لان المنع مع الاستدلال غضب غير جائز فتدبر وقيل انهم انما اجبروا مع
 شبهة اذ روى انهم ترددوا في انه صاحبهم او عيسى عليه السلام وقال
 قائل ما قتلوه يقينا وقال ايضا ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبههم لهم

فيه نظر اذ قال الله تعالى حكايه عنهم انا قلنا المسيح اللهم انا ان يقال
انه للترويج والترغيب لتعديق هذا الحكم مع شبهتهم في انفسهم
فتدبر **قوله** وبالجملة العلم دليل عدم اي حكمت العلم بلاشبهة
عن خبرهم بالقتل والتأييد دليل عدم كونه متواترا اذ مصداقه وقوع
العلم بلاشبهة بعده فيه بحث من وجهين الاول انه لا يصلح فذلك
وخلاصة ما تقدم من كلامه مع انه هو الظاهر منه وجعله فذلك لقوله
فتواتره ممنوع بعيد جدا والثاني ان افادة المتواتر للعلم بلاشبهة
اول المسئلة فلا استدلال بانتفاء العلم بلاشبهة على عدم التواتر مما لا
يقبل اللهم الا ان يقال الاستدلال بتحقيق لا الزام **قوله** فيه اشارة
الى عدم الكمية سواء كان رب للتفصيل او الكمية وذلك يظهر بالنظر
الى امكان احتماله فانه ممكن سواء كان متغيرا او كبرا او الى قوة ايجل المؤلف
من الشرائع **قوله** والتحقيق انه لا يقال ان اريد الاسباب الثلاثة
فلا يمكن الاجتماع وان اريد الاسباب الثلاثة فلا تقتضي قوة السبب
بل وجوده لان مجموع الاسباب الناقصة سبب تام واحد يقتضي
وجود سببه لانا نقول المراد السبب الموصوف بالقوة وهو ههنا العلم
من غير شبهة فان قلت خبر ههنا واحد فيهم التعدد قلنا انه باعتبار
تعدد المحيزين **قوله** واما وهم الكذب اه فجواب سؤال مقدر فتقريده
ان المحيز ليس بسبب الاعتقاد لانه يحتمل الكذب ايضا وحاصل الجواب
ان احتمال الكذب نشاء من الخارج واما نفس الخبر فمدلوله انما هو الصدق
فهو سبب الاعتقاد **قوله** ولو بالنسبة الى قوم آخرين فنقل عنه اورد
على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء عليهم الصلوة كيوشع مثلا امر بعبادة
شئ من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله
ولو بالنسبة اه وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم
الاول فلا اشكال انتهى منشأ الايراد بانه عدم كون المبعوث مأمورا
بمتابعة شئ غيره فجعل التعريف شاملا لمن بعث الى غير من بلغ الاحكام

الاحكام اليهم الاول لتبليغ تلك الاحكام الى ذلك الغير ضرورة عن
ظاهرة حاصلة ان المتابعة لشئ الغية لا ينبغي ان يكون التابع مبعوثا
المخلق الذي لم يبلغه الاحكام اليه ذلك الغية لتبليغ تلك الاحكام
فظهر كما قرنا ان المفضل عليه هو من بلغ الاحكام اليهم الاول وان
تبليغ الثاني التابع انما هو الى من بعث اليهم لا الى غير المبعوث
اليهم ولا الى بعض المبعوث اليهم اذ حاصل التعريف انما ان بعثه
المتدعي الى المخلق لتبليغ الاحكام اليهم فلا وجه لما قيل من ان
منشأ الايراد بانه كونه التبليغ الى المبعوث اليهم جميعا باعتبار
كونه التبليغ الى غير المبعوث اليهم او الى بعض المبعوث اليهم خلاف
المستلزم ولا وجه لما قيل ايضا من ان المبعوث اليهم الثاني ان
كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا
قد بلغهم فلا فائدة في التبليغ اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما
فيتبعي ان يقال في التعريف من بعثه المتدعي الى المخلق لتبليغ الاحكام
الى من لم يبلغ اليهم تامل ولا حاجة ايضا الى ما قاله الفاضل سيجفئ
زاده لا حاجة عنه بجعل المفضل عليه احد الامر من مع كون المفضل
من جملة المبعوث اليهم وهما المبلغ اليهم الاحكام والمبعوث اليهم
الثاني فكل الآخريه بالنسبة الى الثاني انهم من الآخريه بالكمية كما
في الاول او في الجملة كما في الثاني باعتبار كون خبر الكل اذ دعوت
ما فيه مع ما فيه من كمال البعد فتدبر واجيب عن اصل الاشكال بان
كون النبي الثاني نبيا من جملة الاحكام ولانتم حصول تبليغه من
النبي الاول انتهى ملخصا فلا حاجة الى ان يقال ولو بالنسبة الى آخرين
لا يحق عليك ان جميع الاحكام ياتي عنه اللهم الا ان يقال اطلاق الجمع
في هذه الصورة باعتبار كونه من بلغ اليهم هذا الحكم اعلم ان هذا التعريف
ينتقص ايضا من اوحى اليه لتكميل نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى
غيره كما قيل في حق زيد بن عمر بن نفيل اللهم الا ان يقال ان التعريف

انما هو النبي المتفق عليه او يعبره التغاير الاعتباري بين المبعوث
والمبعوث اليه مع اعتبار اطلاق الخلق على الواحد ايضا او يدعي انه
ايضا مبعوث الى الخلق على ما نقل انه قال ايها الناس هلموا الي ثابته
لحم يتيق على وين اخيل ابراهيم عليه السلام احد غيره فلو تعرض
اليه الفاضل المحتشئ بالسؤال والجواب كان اشمل واومى **قوله**
وهو بهذا المعنى يابى النبي قال في شرح المقاصد النبوية ان
نعتة الله تعالى لتبليغ الحكام الشئ وكذا الرسول انتهى فيستفاد منه
ان ما اختاره انما هو التساوي ويستفاد ايضا من قوله وقد يشترط
فيه اه فانه يفهم منه انه غير مرفوض عنده فيه بحث لان الظاهر من كلامه
انما هو الترادف اللهم الا ان يراد بالتساوات معنى المساواة او يعبر
في كل منهما جزء آخر يغاير لما في الآخر كالمعنى الدعوى ولا يخرج عن
المساوات واليهما ذهب جمهور المعتزلة وكوثر النبي اعظم من الرسول
مذهب جمهور اهل السنة والجماعة وقال بعضهم الرسول اعظم من النبي
لان الرسول يكون من الانسان والملك واما النبي فلا يكون الا من
الانسان كذا قيل **قوله** وبؤيد قوله تعالى وجه النابيد ان هذا العهد
العطف طاهر في المطلوب بناء على انه لا قائل بالمباينة بينهما لا كناية
ولا جريئة وعلى انه يلزم من نفي احد المتساويين نفي الآخر وكذا يلزم من
نفي الاخر مطلقا نفي الاخص بخلاف نفي الاخص مطلقا فظهر من هذا
العطف ان النبي اعظم من الرسول مطلقا والتعظيم يحل على ظاهره ما لم
يمنع عنه مانع ولا مانع ههنا وانما قال بؤيده ولم يقل يدل عليه لاحتمال
ان يكون العطف ههنا لتأكيد النفي او لاعتبار التغاير الاعتباري
في العطف فيظهر كذا مما قررنا انه لا وجه لما قاله الفاضل ان يكون
ولا لما قاله المحقق سيجي زاده فعلبك المراجعة اليهما **قوله** وقد
دل الحديث اه روى ان النبي عليه الصلوة والسلام سئل عن عدد الانبياء
فقال مائة واربعه وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة

ثلثمائة وثلثة عشر كذا في تفسير القاضى وهذا الحديث يحتمل ان يكون
مؤيدا ثانيا للمطوب او للمؤيد الاول فح يكون العطف من قبيل
عطف وجه النابيد على ما قام به ذلك التأييد وعلى كلا التقديرين
لا يفيد هذا الحديث مرتبة الدلالة على المطلوب بل التأييد لان الخبر
اذا كان قطعا من جهة الدلالة على مفهومه وظننا من جهة ثبوت
لا يفيد الا الظن على ما بينت في محله وثبوت هذا الخبر ظني لكونه خبرا
واحدا **قوله** فاشترط بعضهم في الرسول الكتب بانه بخلاف النبي فانه
يجوز ان يكون بالوحي وبالا لهما وبالتبني في المنام وانت تعلم ان هذا
القول يفرع على ما قبله مع انه لا يلزم منه لجواز خصوص الرسول بوجه
آخر غير اشراط الكتاب له كالمكون بالوحي فقط ولا يخفى عليك ان كلا
من الوجهين الذين ذكرهما لدفع الاعتراض المذكور ضعيف جدا
لان كلا منهما محجور احتمال عقلي والشيخ لا يثبت بالعقل مع انه يلزم
ان يكون عدد الانبياء اكثر من عدد الرسل لان النورية كان مع انبياء
بنى اسرائيل وعددهم اكثر من عدد الرسل كذا قيل فندبر **قوله** كماني
الفاتحة فانها نزلت مرة بكلمة شرفها الله تعالى ومرة بمدينة كرمها الله
تعالى على ما قالوا **قوله** وتخصيص بعض الصحف اه روى انه عليه السلام سئل
كم انزل الله تعالى من كتب فقال مائة واربعه كتب منها على آدم عشرة
صحف وعلى نوح خمسون صحيفة وعلى ابراهيم ثمانون صحيفة وعلى ابراهيم
عشرة صحايف وعلى عيسى وموسى وداود ومحمد النورية والابجيل والنور
والفرقان وهذا القول من المحتشئ الفاضل جواب سؤال مفرد وهو ان
النزول لو كان متكررا لم يكن التخصيص في الروايات مع انه وقع فيها
فعلم انه لم يتكرر وحاصل الجواب ان صحة الروايات غير مسلمة ولو
سلمت فالتخصيص باعتبار النزول الاول لا ينافي التكرار ولا يمكن تقرير الرسول
على وجه الاستفسار عن وجه التخصيص ولا يخفى عليك انه يمكن ربطه بالنورية
الاول ايضا لا يقال تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء لا ينافي عدم تخصيص

البعض الآخر فلا حاجة الى هذا الجواب لاننا نقول المراد انما هو العموم على ما يدل عليه الرواية السابقة **قوله** واشترط بعضهم ان الغرض من النقل اولاً ثم الرواية ثانياً وفتح الابواب بهذا النقل على كل من توجه اليه لانه ينافي لكل منهما لا يحق عليك ان الجواب باعتبار تكرار نزول الشريعة واعتبار التجديده غير ظاهر **ههنا قوله** كما صح به الفاضل حيث قال في تفسيره **قوله** تعالى وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعتهم **قوله** ليخصر خبره اذ لو كان الرسول اخضع من النبي لا يخصر خبره الصادق في المتواتر وخبر الرسول يخرج خبر النبي الذي ليس برسول عن المتواتر وخبر الرسول فيختل المقتضود **ههنا قوله** ويعتبر الخبر في الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصرة في المتواتر وخبر الرسول لا يحق عليك انه ينافي عنه فغير الخلق فيما سبق للناس والحق والملائكة اللهم الا ان يقال انه توجيه بالنظر الى مجرد كلام المصنوع لا مانع عنه في كلام المصنوع رحمه الله تعالى **قوله** فيل عليه آه حاصله ان تعريف المعجزة يقتضي طردا يدخل تحت ادعى النبوة وليس مثبتاً فانه يصدق عليه انه امر خارج للعادة قصد اظهار صدق من ادعى النبوة وانت تعلم انه انما يصدق عليه بالنظر الى عموم المقصد بحسب الظاهر وانما اذا اراد به قصد الواجب بالذات وهو الله تعالى كما اشار اليه الشيخ المحقق بقوله للمقطع بان من اظهر صدق المعجزة على يده قصد يقاله في دعوى الرسالة فلا يقضى بما في يد الكاذب اصلاً سواء كان موافقاً او مخالفاً فتدبر **قوله** واجيب بانه تعالى حاصله انه تعالى لا يخلق الخارق الموافق لدعوى الكاذب الذي ادعى النبوة في يده حكم العادة ومادة النقض يجب ان تكون من المحققات فلا نقض بمجرة الفرضيات وذلك ان الامر الخارق في يد النبي فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التمكن بخلق الله تعالى في يده لاظهار صدقه فلو اظهره على يد الكاذب يكون قصد يقاله وهو محال عليه تعالى واحترزنا بالموافق عن المخالف لانه

لانه تعالى بخلق في يد الكاذب لا ينافي على ما نقل في حق سيدنا الكذاب انه دعى لا عور نصارت عينه الصريحة عوراً ايضا واحترزنا بقوله الذي ادعى النبوة عن الكاذب الذي ادعى النبوة لانه لا ينافي ظهور الخارق الموافق على يده لانه لا يوجب صدقه لان حاله كذب مبالغ لا محالة **قوله** ايضا اظهر الشئ فرع وجوده فاعلم ان الصدق فرع وجود الصدق ولا يصدق في الكاذب فلا يقضى بما في يده والظاهر ان هذا الجواب مثبت على تسليم خلق الخارق الموافق على ما نقل في حق البعض من يد الكاذب فان قلت يلزم التباس بالمعجزة فيفوت الحكمة في خلق المعجزة قلنا يجوز الفرق بوجه آخر وهو العجز في اتيان مثل المعجزة دون اتيان مثل ذلك الخارق فلا يفوت الحكمة كذا قيل فيه بحسب لان التمدى لا يجب في حق المعجزة فتدبر ومن المعلوم قصد اظهار الصدق في النبي دون الكاذب من الامور الخفية لا يطلع عليه فلا يندفع به التباس ونحن انما لا بخلق في يد الكاذب حكم العادة برده عليه ان مجرد اظهار الشئ اذا سلم انه فرع وجوده ولكن قصد اظهار الشئ فرع وجوده اللهم الا ان يراد ان قصده تعالى لاظهار الشئ يقضي وجوده لان المراد لا يتخلف عن ارادة الله تعالى **قوله** لانه مما يترتب له لا يقال ان المعجزة ايضا تترتب على الاسباب لكونها من جملة المعلومات لاننا نقول المراد من الاسباب هي الاسباب العادية كما اشار اليها بقوله كلما بان شراً اصداه بخلق المعجزة والمراد من الخلق بعد المباشرة لتلك الاسباب هو الخلق بجزء العادة لا الخلق بزمانه وتوليداً برده عليه في النقض بالان يدوم المباشرة ويحتاج الى الجواب الاول فالصواب ان لا يكتفى به اللهم الا ان يقال يجوز ان يكون مراده مجرد البحث على الاعتراف بخلق سحر النبي في التعريف فلا ينافي الاحتياج الى الجواب الاول في دفع النقض بالخارق بدونه مباشرة الاسباب قلنا ان نقول يجوز

ان يكون مراد القوم بهذا السحر هو الامر بخارق بدون المباشرة
لا كساب ولو على طريق المجاز فتدبر قوله ان قلت اه يمكن ان
يجاب عنه بوجه آخر وهو ان يقصد بما في يد الوالي بالنسبة الى
النية التوقير مثلا وبالنسبة الى نية اظهار صدقه في لاغوى الرسالة
ويجوز ان يقصد كل منهما بالذات ولا حصر في التعريف لان ذكر
الشيء ربما يبين في لما عناه **قوله** الارهاصات انما ذكرها في جواب
مع انها لم تذكر في السؤال للاشارة الى انها من موارد النقص جميعا
ايضا في السؤال الكفاية باحدهما عن الآخر الارهاصات جمع الارهاص
وهو بخارق الذي يظهر قبل البينة لتأسيس البرهنة **قوله** على سبيل
التشبيه اه فيه احتمالات ثلثة فالأظهر منها ان يكون كل منهما متعلقا
بكل من الارهاصات والكرويات **قوله** هذا الامكان هو الامكان الخاص
اه يعني ان الظاهر ان يحمل على الامكان الخاص لان هذا التعريف لا يلائم
وهم غير قائلين بالضرورة فالخصر المستفاد من قوله هو الامكان الخاص نسبة
الى الظاهر المتبادر وهو لا يبين في ما سبب في من يحمل على الامكان العام
المقتضي بجانب الوجود ولا بعد ان يعتبر بحصر النسبة الى الامكان
او الامكان العام المقتضي بجانب العدم وكذا ان لا يعتبر بحصر بل التعلق
والفصل عن الوصف فان قلت انهم قائلون بالضرورة العادية فكيف
يصح الحمل على الامكان الخاص قلت الضرورة العادية لا تنافي سلب
الضرورة الذاتية من الطرفين وان كان الدليل مع النظر الصحيح
مادة وصورة اعلم ان ذكر الامكان للاشارة الى ان الدليل لا يخرج عن
ان يكون دليل اذا لم ينظر فيه اصل بل يكفي فيه كونه بحيث اذا نظرت
بالنظر الصحيح يتوصل عادة الى العلم المطلوب خبري فان قلت لو قصر
على التوصل وارا منه التوصل بالقوة لحصل ذلك الامر ايضا مع الاختصاص
في التعريف قلنا نعم يكون الامر كذلك لكنه ليس بصريح في ذلك بخلاف
ذكر الامكان والظاهر ان المراد بالصحة هي الصحة من جهة المادة وا

المادة والصورة جميعا بقرينة ذكر العلم في التعريف لان الدليل
الفاسد من جهة المادة او الصورة لا يوصل الى العلم كلياً والنظر
المتبادر من العلم بالاشتمال القلق فيختص التعريف بالبرهان لا
ما يفيد الظن بسبب اماره عندهم وتعيين المطلوب بالخبري لا خبري
عن التعريف **قوله** وكذا ان تأخذ اه يعني ان يراد بالامكان
العام المقتضي بجانب الوجود اى سلب الضرورة عن الجانب المخالف وهو
جهن عدم التوصل وهو اعم من ان يكون التوصل من وراء اعدادها
كما هو مذهب الفلاسفة او توليدها كما هو مذهب المعتزلة او غير ذلك
ايضا كما هو مذهب اهل السنة والجماعة فلا يخفى عليك ان يحمل على الامكان
العام المقتضي بجانب الوجود يفيد امكان تطبيق التعريف على كل من
هذه المذاهب بخلاف الحمل على الامكان الخاص فانه يوجب اختصاصه
بمذهب اهل السنة والجماعة **قوله** انما لم يقل لذا انها يعني ان ارجاع
المفرد المذكور الى القضا با يقتضي ان يكون القضا بشيا واحداً مذكراً او
وصدتها انما هي باعتبار دخول الهيئة كما جلت من التركيب فيها
لان دخولها فيها يرفع التعدد عنها ويجعلها شياً واحداً ويحمل ان
يكون المراد انما لم يقل لذا انها على ان يكون التضمين للقضا با بل قال
لذا انه على ان يكون التضمين للقول او المؤلف اشارة الى دخول الصوف
في الاستزاد ولا يخفى عليك ان الاول غير تام لاحتمال ارجاع القول
او المؤلف نعم يتم اذا لم يحتمل الا الى ارجاع الى القضا با وهما ليس كذلك
وان الثاني غير تام ايضا الا اذا ارجع الى المقتضى وذلك يكون
في اسم الاشارة واما التضمين فارجع الى محذورات الموصوف والارجاع
اليه لا يحصل تلك الاشارة اللهم الا ان يراد الاشارة بعد ارجاع
الى القضا با او يعتبر استعمال التضمين في موقع اسم الاشارة وبعد هذا
فيه نظر لان الاولى ان يعتبر تلك الاشارة في التضمين المستكن في قوله يستلزم
لتقدمه على التضمين في قوله لذا انه اللهم الا ان يقال ان التضمين في قوله لذا انه

صريح في تلك الاشارة بخلاف الضمير المستكن في قوله يستلزم الاحتمال
ان يكون بان لا بالياء ولا يخفى عليك ان حمل الاستلزام على العادي
لا يكفي في تطبيق هذا التعريف بمذهب الاصوليين لا مذهبهم المشهور
كون الدليل مفردا فقط ومذهبهم التحقيق كونه على ثلثة اقسام
المفرد والمقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة الخارجة عنها الهيئته
وهذا التعريف مختص بالمقدمات المرتبة الماخوذة مع الهيئته فظهر
فول من قال ان اريد امتناع الاتفاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا
ليصح على راي الاشاعرة انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التعريف مختص بالبرهان
على ما قبل من انه لا استلزام في الطلبيات بحسب نفس الامر لعدم العلة
بين الظن وبين شئ يستفاد الظن منه لا يتفاد مع بقا ذلك الشئ
وان هذا التعريف شامل للقياس البسيط والمركب بناء على ان المراد من
القضايا ما فوق الواحد وهو المشهور كمن التحقيق عند البعض ان القياس
المركب ليس بقياس واحد بل اقسامه متعددة وان ترك قيد التسليم
الامتنع على انه لا مدخل له في الاستلزام كما ذهب اليه البعض او على انه
مشهور استغنى عن ذكره او على ان المراد من القول هو القول المعقول
وهو لا يكون معقولا بدون التسليم **قوله** فان قلت انه ما قبله اهتم
اطلقوا لفظ الدليل على الملفوظ والمعقول على وجه الحقيقة فهذا الاطلاق
يقضي كون تعريف الدليل بجهتها وهذا التعريف ليس بعام بناء على ان
ملفظ الدليل لا يستلزم المدلول فلا يراد ما قبل من ان الاول ان يقال
بدل التعريف المعروف بالفتح **قوله** قلت انه لا يقال هذا اثبات
الواسطة وهو ينافي قوله لانه لانه المقصود منه سلب الواسطة
لانا نقول المراد منه سلب وساطة مقدمة عربية اما اجنبية كما في قياس
المساوات اول ازمة لا حدى المقدمتين بطريق عكس النقيض لاسلب
الواسطة مطلقا كما قيل وحق عند المحققين كون المقدمتين دليل
وان كان الاستلزام للنتيجة بواسطة عكس النقيض فالحق ان يقتصر على

يقتصر على سلب المقدمة الاجنبية في قياس المساوات وهو
يكت من وجوه اما اولها فلا يبرهن ان يطلق الدليل على الملفوظ
بطريق المجاز اما ثانيا فلا يبرهن ان يكون الدليل مشتركا بينهما
بالاشتراك اللفظي دون المعنوي واما ثالثها فلا يبرهن ان العلم بالمفرد
علم مقصد يقي بل هو علم تصوري واما رابعها فلا يبرهن ان اللفظ امارات
لمدلولاتها فلا تستلزمها لان الاستلزام عندهم عبارة عن امتناع
اتفاك الالزام عن المبروم فتدبر **قوله** هذا في القول الاول اى
التعريف من الملفوظ والمعقول وهو جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره
على من كره اذ في فطانه لا يخفى عليك ان عموم المشترك من نوع
المجاز والمجاز لا يبرهن من الترتيبين احدهما مانعة والاخرى معينة
للمعنى المجازي لشكك القوانم فيما لو بينته ههنا **قوله** اذ لا يجزاه
لجواز السكوت بحسب تلفظ الدليل الملفوظ اى علم ان معنى آخرية القول
الاخير معانيه في الحكم لكل من القولين الماخوذتين في الدليل والمقول
مغاير للملفوظ قطعا وايضا يمكن تعميم الملفوظ من التحقيق والحكمي
فتدبر **قوله** هذا احصاه هذا احصاه مستفاد من تعريف السند اليه
لام احسن ومن الضمير السند اليه وهو الدليل وبين السند وهو العالم
وارادة النظر في احواله فقط من النظر فيه اما بطريق حذف المضاف
او بطريق المجاز في النسبة وما قبل من انه مبني على ان المفهوم من
النظر في الشئ هو النظر فيه بحسب احواله عليه فظهر لان النظر في شئ
الشئ يقتضي كون ذلك الشئ مركبا اى صاحب الاجزاء لان النظر
ترتيب امور معلومة للتاوى الى مجهول والنظر في حق الشئ يقتضي
كون ذلك الشئ معروفا بالفتح او نسبة تامة خبرية والدليل المفرد
ليس شئ منها **قوله** حتى يبرهن كون المقدمات دليل كما يبرهن
كون المفرد دليل فيكون منافيا لهذا الحصر والمراد من هذه المقدمات
المقدمات المتفرقة كما في تقديم الكبرى على الصغرى والمقدمات المرتبة

الخارجة عنها الهيئة لا ما يعم المقدمات المرتبة الداخلة فيها الهيئة
 لأنها ليست بدليل عند الأصوليين ولا معنى للنظر فيها وهذا القول
 متعلق بالمنفى لا بالنفى **قوله** لكن لا يخفى اهـ أى لكن لا يخفى أنه كون
 المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلافاً لظاهر العبارة لأن
 ظاهرها العموم بل بخصوص بالنظر في نفسه لكنه فاسد فالجواب هو عموم
 وخلاف الاصطلاح لأنهم ذهبوا إلى انقسام الدليل إلى الانقسام
 الثلاثة أى المفرد والمقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة الخارجة
 عنها الهيئة فلا يصح ان يكون المراد النظر في احواله فقط فلا يصح حصر
 في قوله فعلى الأول الدليل على وجود الصانع هو العالم فيه نظر لأنه
 يجوز ان يكون التعريف بالنظر إلى مذهبهم المشهور وهو كون الدليل
 مفرداً فقط وهو من جملة اصطلاحاتهم ولو سلم فيجوز ان يكون
 الحصر اضافياً بالنسبة إلى قوله العالم حادث وكل حادث فلا يصح
 أى بالنسبة إلى المقدمات المرتبة الداخلة فيها الهيئة فلا يقتضي
 هذا الحصر البناء على تلك الإرادة حتى يرد أنه خلاف الظاهر ولما
 والاصطلاح لا يقال يجوز أيضاً ان لا يعتبر الحصر هنا فلا يرد ما ذكره
 المحشى الفاضل لأننا نقول في القاعدة في تخصيص العالم بالذات كقوله
قوله المراد بالعلم التصديق أى المراد بالعلم في الموضوعين التصديق
 فالترجيح على المجموع مع أنه لا حاجة إليه في ذلك الترجيح إذ يكفي فيه
 كون الأول تصديقاً فالظاهر أنه على اجزاء في ضمن الكل المراد بالتصديق
 أما مطلق التصديق سواء كان يقينياً أو ظاهرياً فالمراد من لزوم
 هو اللزوم في الجملة لا اللزوم العقلي بمعنى امتناع الانكسار كلياً
 فيشمل التعريف بالبرهان الذي يلزم من اليقين به اليقين بشئ
 آخر والامارة التي يلزم من اليقين أو الظن به الظن بشئ آخر و
 لزوم اليقين من الظن لا يكاد يوجد وأما التصديق اليقيني
 فالمراد باللزوم هو اللزوم العقلي بالمعنى المذكور فيخص التعريف

التعريف بالبرهان قدم الكلام المتعلق بالعلم على الكلام المتعلق
 باللزوم مع ان المناسب بترتيب التعريف الأمر بالعكس لأن اللزوم
 اضافية ونسبية وإى محاجة إلى المنتسبين أو لآلة العلم بوجه
 اللزوم من العلم واجبه ومقدم على الكل أو لآلة وضع النقض بمواد
 كثيرة أولى من دفعه بأقل منها والمفضل مقدم على المفضل عليه
 أو لآلة السؤال بالحد واللزوم ومتبادر بالنسبة إلى السؤال بالقضية
 المستلزقة لقضية أخرى والمتبادر من السؤال أولى دفعه أو لآلة
 دفع غير المتبادر فلا يرد ما قيل من ان الالباق بالبيان ان يذكر
 المحشى أولاً ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئاً به ثم يذكر ان المراد
 بالعلم التصديق لأن اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج الملزوم
 التصوريه والتصديقه بالنسبة إلى لوازمها بقيد واحد لا يفترق أن
 التعريف للتدليل هذا مبني على وجود العلم الاجمالى أو لا بطريق ان
 الدليل مما يثبت التصديق والمقصود من التعريف تحصيل العلم
 التفصيلي بالمرء بالفتح فلا يرد ما قيل من ان هذه القرينة محالة لمقت
 إليها في التعريفات والافتيكس تعميم كل تعريف بالاختصاص وتخصيص
 كل تعريف بالأعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد بالاحتجاف
 انتهى وحاصل ما قيل في الاجابة عنه من ان العلم من الالباطط المتعلمة
 لمعان وجعل المبرق بالفتح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك
 صحيح وما لا يتجرب عليه قرينة على تخصيص المبرق بالكسرة على تعميمه و
 المحشى الفاضل هو الأول ففيه نظر لأن الاشتراك عند المتكلمين والذين
 للحكام المحامات رالية قوله فبالثاني أو فوق ولو سلم فلا يتم ثبوت الفرق
 بينهما لآلة الظاهر ان عدم الصحة جارية فيما ادعى صحته وحيل ما حمله
 ان كونه لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق قرينة على ذلك واعتبر
 عليه بان الشهرة انما تكون قرينة لو علم كون هذا التعريف مصطلحاً لا
 وذلك ممنوع بل قول الثالث فبالثاني أو فوق يؤيد عدم كونه مصطلحاً لهم

قوله

ونقول الاشتهاار في اطلاق العلم على التصديق اليقيني والظاهر
المستبدر من اطلاقه انما كون المراد منه اعم من التصديق
اليقيني ونقول يجوز ان يكون مراد الموجهة توجيهها على تقدير
كون التعريف من طرف الاصوليين اذ يجوز ان يكون التعريف
من طرفهم على ما يدل عليه قول الشيخ في بيان الثاني اوفق حيث قال
اوفق ولم يقل بوافق او على تقدير ثبوت اشتهاار اطلاق العلم على
التصديق عند الحكماء ايضا ثم نقول الشيء اذا ذكر مطلقا يتبادر
منه الكمال وينصرف اليه ما لم يمنع عنه مانع والكمال في التصديق
ولامانع عن الحمل عليه انما هو انما بحث لان هذه القضية ان كانت
فرضية على تخصيص العلم بالتصديق فتكون فرضية ايضا على تخصيص اسم
الموصول بما فيه الحكم فيخرج ايضا احدى بالنسبة الى المحدود والمزوم
التصورى بالنسبة الى لازمه التصورى فالاولى تخصيص اسم الموصول
اولا **قوله** فيخرج احدى بالنسبة الى المحدود لا يخفى عليك ان العلم
يستلزم العلم بالمحدود فهو من جملة المزوم بالنسبة الى اللازم فالأصل
ان يقتصر على المزوم بالنسبة الى اللازم والاولى تقييد المزوم واللازم
بقيد الصورى اعلم ان ذكر احدى اما مبتنى على ان يكون المراد به التعريف
المساوى لان اطلاق احدى عليه من اصطلاحات اهل العربية لكنه
لا يناسب بقوله في الثاني اوفق او مبتنى على ان العلم بالوجه على نفس
الوجه لا يذى الوجه كما ذهب اليه المحققون من اهل المعقول او مبتنى على
الاكتفاء به عن الرسم مطلقا **قوله** فانه فرق اه فالشيء الاول اعلم
من ان يكون علة لذلك اللازم وان لا يكون علة له والشيء الثاني
يجب ان يكون علة لذلك اللازم هذا اذا كانت الاعم صلة اللازم
واما اذا كانت تعلية فلا فرق بينهما **قوله** فيخرج القضية الواحدة
اه فيه مسامحة اذ المعبر في هذا الدليل هو اللزوم بين العلمين
لابين القضيتين ولا يلزم من لزوم قضية لقضية لزوم علمها من

علمها من علمها فانما يخرج القضية الواحدة التي يستلزم علمها
لعلم قضية اخرى والظاهر ان القضية التي تستلزم لعلمها
مطلقا من قبيل القضية التي يستلزم علمها لعلم قضية اخرى ولو
كان بالنسبة الى بعض الايمان فظهر منه فساد قول من قال ان القضية
المستلزمة لعلمها لاني خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين
اذ اللزوم انما انما هو بين المعلومين بحسب التصديق لابين العلمين
لانا فعقل القضية مع الخفلة عن عكسها انتهى لاسيما اذا كان المراد
من اللزوم في التعريف هو اللزوم البين مطلقا سواء كان المعنى
الاخص او الاعم والمراد من القضية الواحدة انما ما يعبر القضية
البسيطة والمركبة لان القضية الواحدة على القضية المركبة اصطلاح
منهم لعدم كونها قضيتين على التفصيل قيل ولم يظهر لي فائدة
لتوصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين فرضية يستلزم
العلم بهما العلم بامدهما من غير ان تكون علة لها انما خارجة
ايضا بهذا القيد انتهى فيه نظر لان علم احدى مقدم على علم الكل
والظاهر من التعريف ان يكون العلم بالمزوم مقدما على العلم
باللازم ولو كان بحسب الذات وبه يظهر ان ما قاله ذلك القائل
في المثال من قوله كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة
منها انتهى لا يخفى عليك ان الدليل اعلم من ان يكون علة في الخارج
او في الذهن كما يقتضيه التقسيم الى البرهان الالهي والالهي ولا شك
في ثبوت المنشأية الذاتية في تلك القضية المستلزمة لقضية اخرى
فالصواب التزام فرضها بتخصيص اللزوم باللزوم بطريق النظر قال
بعض الافاضل ما حصل ان العلم بمقدماته زيد لاسيما يستلزم العلم
بشجاعته وان القضية الاولى منشأ للقضية الثانية فانفق
بها بالنسبة الى الثانية باق انتهى فيه بحث لانا لا نستلزم الاستلزام
لجواز ان يكون بمقدماته لاسيما بطريق الاتفاق لكمال حوضه من

الاطلاق في يد الاسد ولو سلم فلا يتم استقلال الاول في النتيجة
 والظاهر المتبادر من التعريف هو المتفعل في المنشائية **قال**
 لكن برودة عليه فيه ان القياس الاستثنائي مما عدا الشكل الاول
 مع انه داخل في التعريف لكون انتاجه بيتا كالشكل الاول
 اللهم الا ان يخص كلمة ما بالشكال الباقية من الاشكال الاربعة
 لا يخفى عليك ان ما عدا الشكل الاول كالشكل الاول لا يرد على
 التعريف الثاني لتحقيق التزوم بين المقدمات على هيئة الشكل
 الاول وبين النتيجة ويمكن اجواب عنه بوجوه الاول ان تفتن
 كيفية الاندراج بشرط الانتاج في كل من الاشكال وبعد
 التفتن بتحقيق التزوم في جميع الاشكال فطحا وذلك التفتن
 معتبر في التعريف فالمعنى بالزوم من العلم به بعد تفتن كيفية
 الاندراج العلم بشئ آخر والثاني ان اطلاق الدليل على الاشكال
 الباقية انما هو باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل
 الاول والثالث ان التعريف الثاني للدليل الخارجى وهو انتم
 والثالث للدليل الذاتى وهو اختصاص الرابع انه يجوز ان يكون
 الشكل الاول دليل بالنسبة الى واسط الناس وما عداه بالنسبة
 الى بعض الناس فيجوز ان يكون التعريف لدليل واسط الناس
 والخامس انه يجوز ان يراد بالتزوم التزوم بشرط النظر مطلقا
 سواء كان في الدليل وفي حق استلزامه للنتيجة كما فيما عدا الشكل
 او في الدليل فقط كما في الشكل الاول وبهذا يظهر لك صواب
 المذكور في المحاشية مع قطع النظر عن مراد المحشى الفاضل الى كلام
 الاخوة ائتين **قوله** ولا يخبر بين اه نقل عنه ولا وجود بالنظر
 الى العلم بان التزوم امتناع الافتكاك وامتناع الافتكاك
 بين المعلومين لا العلمين **قوله** وايضا يرد عليه اي يرد على
 التعريف الثالث المقدمات التي يحصل من العلم بالنتيجة بطريق

بطريق الحدس لا بطريق النظر والفكر في تلك المقدمات التي وجد
 مرتبة في الذهن مع انها ليست من ازاو الدليل اذ الدليل لا يبد
 فيه من النظر والفكر يمكن اجواب بوجهين آخرين احدهما ان
 المقدمات المرتبة الساعة يجوز ان يكون دليل عند من قال يمكن
 في الكاسب الحركة الواحدة كما في التعريف بالمعنى وان يكون التعريف
 مبني على مذهبه وثانيهما انه يجوز ان تكون تلك المقدمات دليل
 عندهم باعتبار اشتغالها على قياس حقي فتدبر **قوله** وهي بعينها
 اه اي هذه المقدمات التي يحس منها النتيجة وارادة على التعريف
 الثاني ايضا مع انها ليست من ازاو معرفته بالفتح ايضا **قوله**
 اللهم الا ان يراد اه فتذكر فيه بعض ما ذكرنا لك فيما سبق وههنا
 البعث تركت بالمشهور بينهما بين الاحزان فتاقل **قوله** فبان في اوفق
 لاحد التزوم في الثالث لا يقال المظاهر ان التعريف الثالث شامل
 لقياس المساوات ايضا بخلاف الثاني فهو اعم منه والعام لا يوفق
 الخاص بخلاف التعريف لان معنى الموافقة بين التعريفين كونهما
 متساويين فكيف يكون اوفق بالثاني لانما نقول المتبادر من العلم
 به الاستقلال في الاستلزام ولا استقلال في استلزام قياس المساوات
 لتوقفه على صدق المقدمات الخارجية عنه وبعد فيه نظر لان التعريف
 الثالث شامل للمقدمات المرتبة الخارجية عنها الهيئة بخلاف الثاني
 فهو اعم منه بهذا الاعتبار وايضا ان التعريف الثاني شامل لما
 عدا الشكل الاول بخلاف الثالث فهو اعم منه بهذا الاعتبار للموافقة
 بينهما على كلا التقديرين فضلا عن الواقعية اللهم الا ان يتكلف في الص
 التطبيق فتدبر **قوله** لكن يمكن تطبيقه على الاول اه اشار به الى انه
 قوله اوفق اشارته الى ثبوت الموافقة بين التعريفين اي الاول
 والثالث وهذه الموافقة مبينة على كون المراد بالتزوم هو التزوم
 العادى بطريق النظر والتزوم مطلقا بطريق النظر ايضا

بناء على اخذ الامكان الخاص او العام المعينة بجانب الوجود
والنظر الصحيح في التعريف الاول لا يخفى عليك ان تصديق كلامه
يكن انما يناسب لجعل او فوق بمعنى اصل الفعل فالاولى تركه
العلم الا ان يراد به زيادة الاشارة الى ضعف التطبيق بهذا الطريق
قوله فان العلم بالعالم من حيث حدوثه فيه مساحته
لان العلم بالعالم من حيث حدوثه علم الصغرى وهو غير
كذلك في العلم بوجود الصانع بل لا بد من العلم بالكبرى فكأن
اشارته الى ان من لاحظ معنى الحدوث وهو الكون بعد العلم
وتأمل فيه فهو يكون فهو يكون به عالما بوجود الصانع **قوله**
ولا يذهب عليك اه اي لا يذهب عليك ان هذا التعريف بعد
كون التزوم فيه لزوما بطريق النظر سواء كان في الاحوال او
في الدليل مطلقا سواء كان باعتبار ما كان كما في المقدمات المرتبة
او باعتبار ما يكون كما في المقدمات المنفرقة مثل تلك المقدمات
مطلقا سواء كانت منفرقة او مرتبة كما اننا شاعنا للدليل
المفرد لا يخفى عليك ان هذا لا يمتد ما بناه فقل فيه لاحتمال حمل الحكم
في قوله الدليل على وجود الصانع هو العالم على الاصل في كماله فانه
قوله وتخصيصه اه جواب سؤال مقدر وهو انه يجوز تخصيصه
بحيث لا يشمل للمقدمات اصلا بل يخص في المفرد بان يقال بالزوم
سببه في احواله فقط من العلم به العلم بشئ آخر فيكون مساويا
للتعريف الاول **قوله** خروج عن مذاق الكلام لان فيه تخصيصا
من وجهين بدون قرينة ظاهرة تدل على ذلك التخصيص احدهما
تخصيص الزوم بالزوم سببه النظر وثانيهما تخصيص ذلك النظر
بالنظر في احواله فقط **قوله** والضوابط تعميم الاول بان يراد به
النظر في احواله ومن النظر في نفسه لا يذهب عليك ان هذا التعميم
خروج عن مذاق الكلام ايضا لان الظاهر من النظر فيه ان يكون

ان يكون في نفس الدليل الا ان يقال ان تخصيصه بالنظر في احواله
فقط خروج عن مذاق الكلام ايضا فلهذا مشترك الورد **قوله**
يرد ان المخارق اه اي يريد الشارح بقوله تصديقه الاشارة
الى ان المخارق الدال على الصدق انما هو المخارق الذي اظهره الله
تعالى على يده لاظهار صدقه بين الناس لتقصود المحشى الفاضل
من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقه العلم ان العلم بقصد
اظهار الصدق من الخارج فانه اذا اظهر الله تعالى حارقه موافقا
للدعوى على يد من ادعى النبوة علم الله تعالى تصديقه لاظهار كونه
بين انكس **قوله** واما ما يظهره جواب سؤال مقدر وهو ان
الحكمة باطل لا ما يظهر على يد من ادعى النبوة من المخارق دال على صدقه
وناسب له الى الصدق فيلزم ان يكون من الذي تصديقه التصديق
مع انه لم يقصد به التصديق بل الاستدراج له والابتلاء لغيره
وحاصل الجواب انه ليس بمصدق له لان كذبه معلوم بالاولوية
القطعية كحدوثه واقترانه الى الغير وعجزه عن اثبات كونه بقصد
الاستدراج والابتلاء كما اعترف به ذلك السائل ولكن ان يقر نقصان
اجماليا كسور الدليل ان جبر الرسول يوجب العلم بشئ به الجبريان
في جبر من ادعى النبوة وتظهر على يده الامر المخارق الموافق لدعوى
الاولوية وحاصل الجواب منع الجبريان فيه فتدبر **قوله** اذ لو جاز
كذبه اه فيه بحث من وجهين اما اولاهما ان المعجزة انما تدل على الصدق
في دعوى الرسالة لا في جميع الاحكام والا لزم اظهار المعجزة بعد
تبليغ كل حكم فيجوز الكذب في الاحكام الباطنية فلا يبطل دلالة المعجزة
فالوجه انه اذا دل المعجزة على الصدق في دعوى الرسالة وقد ثبت
بالادلة الفاطمية ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن الذنوب
والكذب منها يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها من الاحكام
الغيبية الشرعية كذا قيل وفيه نظر لان المعجزة تدل على انهم مرسلون من

الله تعالى لتبليغ احكامه تعالى الى الخلق هي تدل على صدقهم في جميع
الاحكام التبليغية واما ثانيا فلان دلالة المعجزة عادية وجواز
الكذب عقلا اى امكانه في نفسه لا ينافيها فلا يبطل دلالة
المعجزة به كذا قيل فيه نظرا لان معنى جواز الكذب عقلا انها
ان يجوز له بحسب العادة وهو ينافي في دلالة المعجزة عاده على صلاهم
كما ان تحيز العقل لتفضيل العلم العادي بحسب العادة ينافيه
اعلم ان الشيخ الاشعري وابنا حقه ذهبوا الى ان دلالة المعجزة على
الصدق قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور فقد
تعالى وان لم نطلع على وجه الاستدلال فلو بنى الكلام عليه لايبر السؤل
الن في كذا قيل فيه تامل ايضا فتأمل **قوله** هذا في الامور التبليغية
اي الدليل انما يدل على جبر الرسول بوجوب العلم في الامور
التبليغية لا على انه بوجوب ذلك في غير ما بل الدليل على انه بوجوب
العلم في غير ما هو انه ثبت بالدلالة اه والمدعى انها هو جبر الرسول
بوجوب العلم اعلم من ان يكون في الامور التبليغية وعبرها لكان
اجواب عنه بانه يجوز ان يكون مراد الشارح المحقق ابرو دليل
على جبره ان جبر الرسول بوجوب العلم في الامور التبليغية لا على
المدعى بعمومه لان اللازم الاتم انما هو الجبر في الامور التبليغية
ولا يبعد ان يقال ان عصمة الانبياء وعن المعاصي من جملة الاحكام
التبليغية فهذا الدليل مشتمل على بيانها ايضا **قوله** قيل عليه اه
قائله مولانا صلاح الدين الروقي وحاصل كلامه ان جبر الرسول من
حيث انه جبر به دون ملاحظة حال المجبر معه يحتاج في افادته العلم
الى ترتيب العقدين واما مع ملاحظة حاله بانه رسول وهذا الجبر
جبر الرسول فلا يحتاج في افادته العلم الى هذا الترتيب لا يخفى عليك
ان تصور الجبر بانه جبر صدر عن الرسول مع قطع النظر عن كونه
مما بلغه الرسول من طرف الله تعالى الى الخلق او من قبل نفسه لا يجعل

لا يجعل صدق الجبر بديهيا لانه يحتاج الى مقدرة اخرى ايضا و
هي كل جبر صدر عن الرسول فهو صادق نعم تصور الجبر بانه مما بلغه
الرسول من طرف الله تعالى الى الخلق يجعل صدقه بديهيا للناس
للمرسول ج الا تبليغه فهو في الحقيقة جبر الله تعالى ببلغه الرسول
من طرفه تعالى الى الخلق فان قلت ان الظاهر من تصور جبر
بانه جبر صدر عن الرسول تصوره بانه صدر عن الرسول لتبليغه
من طرف الله تعالى الى الخلق فيكون بمنزلة تصوره بعنوان ما
بلغه الرسول فيجعل صدق الجبر بديهيا ومرادك ان ليس الا
ذلك التصور قلت الكلام في جبر الرسول مطلقا سواء كان مما
بلغه او من قبل نفسه فاللزم انها هو التصور بوجبه اعلم لا بد لك
الوجه الاخص فاعلم من هذا التقرير ان المذكور في اصل الجائز بيان وجه
غلطات بل وبيان منشأ غلطه وانه لا يرد على المحشي الفاضل
ان مراداتك ليس الا التصور بذلك العنوان لان قوله كمن الكلام
اه جواب عنه ووجه غلط الجواب المذكور فيما نقل عنه وهو ان تصور
المجبر موقوف على الاستدلال محال كلام لانه يستلزم الكتاب التصور
من التصديق وهو باطل فتوضح الجواب ان تصور المجبر بالرسالة
يتوقف على العلم بثبوت الرسالة وهذا العلم يتوقف على الاستدلال
بان هذا المجبر اظهر الله تعالى على يده معجزة وكل معجزة اظهر الله تعالى
على يده معجزة فهو رسول فيتوقف تصور جبره بانه جبر صدر عن
الرسول على الاستدلال بالواسطة فيتوقف كون ذلك الجبر صادقا
على الاستدلال ايضا بالواسطة فيتوقف افادة ذلك الجبر للعلم على
الاستدلال بالواسطة ايضا وهذا بحث من وجهين الاول ان تصور
جبر الرسول بانه جبر من ثبت عصمته عن الذنوب يجعل صدقه بديهيا
وهذا التصور لا يقتضي اخضا صه بما بلغه من طرف الله تعالى وان في
ان العلم بثبوت الرسالة لا يتوقف على الاستدلال بل هو حاصل بالضرورة

العادية لمن شاهد المعجزة فتدبر **قوله** وتظلمه اه اعلم ان
المناقشة في المثال ليست من ذاب المحصلين او كبح في شبه محجزة
الفرض فالتناقض فيه بائنه انما يكون كذلك لو كان بعبث المحجوز
للمتغير بديهيا وليس كذلك ليست بمقبولة عند المحصلين
هذا المعنى يعنى الثبات المراد بالعموم ههنا هو العموم بطريق
الاشتمال على الثبات والعموم في الجزم المطابق انما هو باعتبار
الصدق والحمل فلا يرد ان علته اللغوية ثابتة في نفسه ايضا
ذكر العام اولا لا يوجب لغوية ذكر الخاص ثانيا **قوله** وفيه
ما فيه لان العلوم العادية تحتمل النقيض في نفس الامر فالمعنى
هو عدم الاحتمال عند العقل لاني نفس الامر وان عدم الاحتمال
لنقيض اعلم مما ذكره في اجواب فلا دلالة له عليه ولا يخفى عليك ان
حمل التيقن على الجزم المطابق غير متعارف كحان حمله على ما في
اجواب غير متعارف فالاولوية اضافية واشارية الى توجيه
الاول بان المراد عدم الاحتمال في نفس الامر بناء على عدم كونه
العقل والحمل على المبالغة والادعاء وذكر الثبات بعد التيقن
قرينة مختصة لهذا المعنى بالمعنى الذي ذكر في اجواب **قوله**
لا يخفى اه يحتمل ان يكون المقصود منه هو الاعتراض على الشرح
بان يقال ان التفرع والاستدلال المذكورين في الشرح يدلان على
ان مراد المص بالعلم في قوله والعلم الثالث اه الاعتقاد المطابق لاجازم
الثبات مع انه ليس كذلك بل المراد منه هو الاخص منه بناء على ان المراد
التيقن والثبات كما لهما والا يلزم لغوية قوله والعلم الثالث اه بعد
قوله وجبة الرسول بوجب العلم الاستدلال لان هذا المعنى هو معنى
العلم عندهم لا غير وكونه تخصيص قوله والعلم الثالث اه بالذکر تخصيصا
من غير وجه لان سائر العلوم النظرية احصاء من الادلة القطعية
ثباته ايضا بالعدم احصاء بالضرورة في التيقن والثبات

والثبات وهما باطلان فتلك الارادة باطلة ومن هذا التقرير ظهر
كأن قوله والا رتباه من تنمة هذا الاعتراض ويمكن اجواب بانه يجوز
ان يذكر هذا القول جوابا عما في الكلام التيقن وهو بل فرق
بين العلم الثالث بجهة الرسول وبين العلم الثالث بدليل عقلي قطعي
وهذا الجواب مبني على امرين احدهما ان يكون المراد من التيقن والثبات
كما لهما وثانيهما كون تشبيه العلم بالمعنى المذكور في الشرح بالعلم الثالث
بالضرورة في كمال التيقن والثبات صحيحا كصحة تشبيه الاخص منه به
لا يلزم مثلي من التاخرين المذكورين او كيف حال العلم الحاصل من
جهة الرسول في لا يلزم مثلي منهما ويمكن اجواب بوجه آخر وهو ان استعمال
العلم في مطلق التصديق شائع في كلامهم فيمكن ان ينو آتم هذا المعنى
من قوله بوجب العلم الاستدلال في دفعه بقوله والعلم الثالث اه
على ابلغ وجه وان كون الكلام في العلم الحاصل من جهة الرسول يكون وجه
التخصيص بالذکر ويحتمل ان يكون اعتراضا على المص بان ذكر هذا القول
بعد قوله بوجب العلم الاستدلال لغوية معلومة بناء على ان معنى العلم
عندهم هو هذا المعنى وان تخصيص العلم الثالث بجهة الرسول باكثر مما
لا وجه له لاشتراك هذا الحكم بين العلم الثالث بجهة الرسول وبين سائر
العلوم النظرية فيكون قوله والا رتباه جوابا عنهما فالمعنى الاقرب الى
اجواب عنهما ان المراد من التيقن والثبات كمالهما فلول قوله والعلم
الثالث اه ليس معلوم مما سبق وهذه المثبته ليست بثابتة
في سائر العلوم النظرية وفي قوله والا رتباه اشارة الى اجواب
بوجه آخر وهي المذكورة فيما سبق ولا شك ان اليقينية متفادنة
شدة وضعف لضرورة ان اليقين في اخذ اصل شئ من اليقين في
العوام وان الادلة العقلية المستجعة لجميع شرائط القطع مفيضة
لليقين قطعاً والكلام في الجزم المستجمع لها فلا يرد ان اليقينية
متساوية وان الادلة العقلية مفيضة للنظن نعم يرد عليه ان معنى

العلم ليس مختصاً بهم في هذا المعنى بل يعتم النصور أيضاً بناء على
أنه لا يتقضى له كجاء منه فيما يتعلق بتعريف العلم فيما سبق اللهم
الا ان يقال ان هذا الحصر بالنظر الى جانب التصديق من العلم وبعد
فيه نظر لأن العلم عندهم من الالفاظ المشتركة ومن معانيها
مطلوب التصديق اللهم الا ان يمنع الاشتراك لانه الاستعمال في المعاني
المتعددة لا يوجب الاشتراك بل الاولي ان اللفظ اذا دار بين
كونه مشتركاً وبين كونه حقيقة وحجاً زاحل على الثاني فتدبر قوله
هذا مجرد فرض للتبثيل اه قبل كلام الشرح ظاهر في ان هذا الحديث
متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو ثقة فلا اعتداد بالقول
بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو موثق منه انتهى وقيل
ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور لمقتضى الآية بالقبول حتى صار
كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد
الا انه في حكم المتواتر لأن الآية قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه
قوله انما قطع النظر عنها اه يعني انما قطع النظر عن القرائن في ثبوت
الحجة الصادق العلم وان كانت غير منفكة عن الحجة ولم يقطع عن
الدلائل مع انها خارجة عن الحجة وموجبان لصدقها ومع ان كلام
من يهين الحجة من وسيلة وطريق في العقل فكان الحجة المقرون
تلك القرائن خارجة عن اسباب العلم والحجة المقرون بالدلائل داخل
فيها لان سبب الحجة الصادق سبباً مستقلاً لا فائدة العلم استفادة
معظم المعلومات الدينية منه وهو مستفاد من الحجة المقرون بالدلائل
لا من الحجة المقرون بالقرائن فجعل العقل سبباً للعلم في صورة
الحجة المقرون بالقرائن **قوله** وليس كذلك لأن تسارع قدم
زيد الى داره عند عدم حجة يقدره لانه يقتضيه من القرائن الدالة
على الصدق دلالة ظنية ونسب انفكاكها عن الحجة ولكن الكلام
ليس فيها بل في القرائن الدالة على الصدق دلالة قطعية حيث

حيث قال في الشرح مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين
بدلالة العقل وهذه القرائن ليست بمنفكة عن الحجة أصلاً ولا يجب
عليك ان كلام هذا الموجه انما هو في انفكاك القرائن عن الحجة دون
انفكاك الحجة عنها وانفكاك احداً لا يبرهن لا يستلزم انفكاك الآخر
عنه الا يري ان اللازم قد ينفك عن اللازم كما في اللازم الاعم من غيره
عكسه والدلائل من جملة الامور التي فلا تنفك عن الحجة أصلاً وانما كان
الحجة منفكة عنها في بعض الاوقات فلا يبرهن عليه ان الانفكاك بين
الحجة والدلائل متحقق ايضاً حتى يمكن حمل قوله وليس كذلك عليه
نقل عنه لانه القوم قد صرحوا بان المتواترات قد تنفك في القرائن
قلّة وكثرة بحسب خصوصيات وزائن فلو لم يعتد بالقرائن يخرج بعض
المتواترات عن كونه سبباً للعلم وهو باطل انتهى بجهت لان الكلام
في عدم اعتبار القرينة في كون الحجة سبباً للعلم وهو لا يستلزم عدم
اعتبارها في ثبوت التفات بين المتواترات وان سبب كون الحجة
المتواتر سبباً للعلم انما هو وصف المتواتر فقط على ما ذهب اليه المحققون
قوله لكنه بالبداهة في المتواتر والنظر في الاجماع اي كون كون
الحجة خبر قوم حكيم العقل بصدقهم ثابت في الحجة المتواتر بالبداهة
اي من غير حاجة الى النظر في حجة اهل الاجماع بالنظر في الدليل
كقوله عليه السلام لا يجتمع اثنان على الضلالة وهما بحيث لان
حجة اهل الاجماع انما يفيد العلم الاستدلالي فكيف يدخل في
الحجة المتواتر لانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يراد بالعلم
الموجب ايضاً ما هو اعم من الضروري وما في حكمه **قوله** وحاصل
الجواب اه يعني ان حجة الحجة الصادق في الحجة المتواتر وحجة الآحاد
مستبني على الساحة فيها بان يراد بالاول ما هو الاعم من الحجة المتواتر
وما في حكمه بطريق عموم المجاز وبالثاني ما هو الاعم ايضاً من حجة
الآحاد وما في حكمه كذلك ولا يخفى عليك ان حجة اهل الاجماع ليس

من اسباب العلم بالنسبة الى غائته الخلق بل بالنسبة الى الخواص
منهم فهو خارج عن المقسم وان من الاجماع ما هو قاطع وما هو ليس
بقاطع فخر اهل الاجماع مطلقا ليس بداخل في المقسم بل هو اقل
فيه انما هو الاول فانهم **قوله** ان قلت هذا منافاه لان المفهوم
من هذا التعريف ان العقل الاله غير المدرك وهو نقبض ما هو حاصل
جوابه ان المفهوم منه كونه صفة للنفس والصفة ليست باله لها
لان الاله عبارة عن الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول
اثره اليه والنفس ليست بفاعلة للعلوم والادراكات اليه
اشار يقول شتعد فان الاستعداد في القابل لا في الفاعل فلا يثبت
لسبب الالوية فيما مر فيه بحث من وجهين الاول ان اطلاق
الاله على العقل بالمعنى المذكور شائع في استعمالهم فلا ولي
دفع المناقاة بان المراد من الاله المنقبة فيما مر في الاله بمعنى
الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره اليه ومن الالوية المفهومة
ههنا ليس بما هو المراد فيما مر والثاني ان الظاهر ان النفي في قوله وان
يكن الاله غير المدرك راجع الى القيد فقط وهو الغيرية على سبيل المباعدة
في بيان مدخلية العقلية في ادراك النفس والا فالأخصر في بيان
وجه اخصر ان يترك فيه غير المدرك ويقال ان السبب ان كان من
خارج فالجبر الصادق والا فان كان الاله فالحواسل السدئة والا فهو العقل
فان العقل منشأ والفعل قديس اليه بطريق المجاز لا لاثره الى
كأن مدخله في ذلك كما في قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الازدة
بخلاف الحواسل فانها طرق للنفس اذراكها فان قيل ثبت ح
المناقات بوجه آخر قلت هذه تدفع بان يقال ان بامر منبى على المباعدة
وهذا التعريف على ما هو حقيقة **قوله** واما حمل الغير على المصطلح
فيعيد الى دفع المناقات وحاصل الجواب ان المراد من الغير
ليس الغير اللغوي بل الغير الاصطلاحي وهو ما يجوز انفكاكه والعقل

والعقل ما لا يجوز انفكاكه عن النفس المدركة فلا يصدق عليه الاله
الاله غير المدرك بل الاله ليس بالاله غير المدرك فالله تعالى لا يجوز
انفكاكه عن المدرك فلا منافاة بين كلاميه وهذا الجواب بعيد
من وجوه الاول ان حمل الغير على الاصطلاح في خلاف السبب اذ
السبب اذ هو اللغوي وهو المخالف بالمفهوم والثاني ان هذا الجواب
منبى على اطلاق الاله على صفة الشئ والآلة عاجبة الى حمل الغير على
الاصطلاح وهذا الاطلاق بعيد جدا والثالث ان الغير في جانب
الحواسل ان حمل على الاصطلاح فهو فاسد فثبت ان حمل على اللغوي
هو بعيد اذ حمل الغير في جانب الآخر على الاصطلاح يخرج الكلام
عن سنن واحد والرابع ان الغير الاصطلاحى انما هو الصفة الذاتية
مع موصوفها كالصفات الذاتية الشبونية بالنسبة الى ذاته سبحانه تعالى
وههنا ليس كذلك لان العقل قد ينفك عن النفس كما في المجنون
فثبت **قوله** هذا هو النفس لا يقال يجوز ان يكون هذا التعريف
للعقل بمعنى اجوه البحر المستحق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
وهو معاصر للنفس ومشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله
العقل لانا نقول ان هذا العقل لا يدرك به الا المعقولات وقد
اخذ في التعريف المحسوسات بالمشاهدة وههنا بحث لان الباء
في قوله به يدل على مغايرة المعرفة بالفتح للنفس لانها مدركة لادركه
به وحمل التغاير على الاعتباري خلاف الظاهر كما ان حمل الباء على
الزائدة او الا دراك على الانكشاف على ان يكون الباء للتعدية
والغائبات فاعل لقوله يدرك على صيغة المعلوم خلاف الظاهر
فيجوز ان يكون مراد صاحب هذا التعريف ان العقل جوهر في
النفس تدرك به الغائبات بالواسطة والمحسوسات بالمشاهدة
فلا بد عليه ايضا ان الكلام في سبب ادراك المدرك والمعرف به هذا
التعريف انما هو نفس المدرك ولا يخفى عليك ان قوله فلهذا قال

قيل يمكن حمله على هذا الايراد ايضا على ما زعمه **قوله** عدم تقييده
 اى عدم تقييد العلم بالضرورة او الاستدلال او كونهما بان يقول
 في الهندسيات والحسابيات او في الآلهيات او في معرفة الله تعالى
 فقط اشارة الى العموم فيه نظر لان المستفاد منه انما هو الاطلاق
 لا العموم وهما متغايران لان الاول لا يفيد الاستغراق بخلاف الثاني و
 توجيه كلامه بان يقال عدم تقييد العلم بالضرورة او الاستدلال
 او كونهما مع اتينا به مع كلام الاستغراق اشارة الى العموم بعيد جدا
 قالوا ان يقال عدم تقييد العلم بالمعرفة بام الاستغراق اه على ان يكون
 التضمين راجعا اليه والفرق بينهما غير خفى **قوله** فقيه رد لغز
 المخالفين منهم من انكره والا فادته مطلقا ومنهم من انكره والا فادته
 فيما عدا الهندسيات والحسابيات ومنهم من انكره والا فادته في النظر
 فقط ومنهم من انكره والا فادته في الآلهيات فقط ومنهم من انكره
 الا فادته في معرفة الله تعالى فقط فتخصيص راجع المحقق السمينه و
 بعض الفلاسفة بالذكر محالا وجه له **قوله** هذا دليل بعض الفلاسفة
 اه يعنى انه لو كان دليل للسمينه ايضا يلزم وقوع كثرة الاختلاف
 في جميع النظريات ولا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة فلا يتم التيقن
 فيه نظر او لا يجب ان يوجد الاختلاف في جميع النظريات فغفل
 عن وجود الكثرة كيف لا كثرة اختلاف في جميع الآلهيات فوجود
 الاختلاف في البعض يكفي في النفي عن الكل لان كلا من النظريتين قام
 على نظريتي فاداة بعض دون بعض ترجح محال على انه يجوز عطف
 تناقض الاراد على الكثرة لا على الاختلاف فيجوز ان يكون اشارة الى
 دليل السمينه كما ان الاول يجوز ان يكون دليل بعض الفلاسفة فثبت
قوله لان هذا نسبة عدم المعلوماتية اشارة الى دفع ما يقال من
 ان نظريتهم هذا ليس في المسئلة الآلهية بل في غيرهما وهم لا ينكرون
 افادته لليقين في غير الآلهيات فلا تناقض في كلامهم وما حصل

وما حصل جواب ان هذا النظر وان كان في قولهم النظر لا يفتيقين
 لكنه يستفاد منه النظر في انه لا يعلم ذاته تعالى وصفاته بالنظر
 الصحيح فثبت التناقض في كلامهم قطعاً **قوله** لكن يرداه
 ذكر في شرح المواقف الاتفاق في الآلهية لظن مطلقا سواء
 متعلقا بالمال الآلهية او بغيره ما فيجوز ان يكون غرضهم
 من هذا النظر تحصيل الظن بهذه المسئلة الآلهية فلا تناقض
 في كلامهم اصلا كما ذكر في شرح المواقف **قوله** يرد عليه اه يفتي
 انما لا يتم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لان الزام الخصم من
 جملة القوائد وهو يحصل بالدليل الفاسد في نفسه لعدم المناكبات
 بينه وبين كون الدليل فاسدا في نفسه كما في الحجج الا لزامية المركبة
 من المقدمات السمة عند الخصم وان كانت فاسدة في نفسها
 واهى شايعة في كتبهم فالقول بعدم افادة الدليل الفاسد في
 نفسه لا يلزم اخضم قول لا عن دليل فلا اعتبار به اصلا **قوله**
 هذا مما يفتي العلم في اشارة الى الاعتراض على قوله فان قيل اه
 فان هذه الشبهة على تقدير ثبوتها انما تدل على امتناع العلم بكون
 النظر بعد العلم لا على امتناع كونه مقيدا للعلم والمطلوب هو
 الثاني وقوله لكن القائل اه اشارة الى دفع هذا الاعتراض بان
 القائل بالا فاداة فاعل بالعلم بهما ايضا لان مقصوده الاستدلال
 وهو لا يكون بدونه العلم بافادته ولا انه لا يمكن دعوى شئ بدونه العلم به
 وان المنكر ينكر نفس الافادة والعلم بهما ايضا فهذه الشبهة يحصل
 البتة بين القولين من المجانين ولا يذهب عليك ان غرضهم
 بهذا النظر ان لا يحصل الظن فلا تناقض في كلامهم وان كان يحصل
 اليقين فالتناقض لازم **قوله** وهما توجيه اه وهو ان المقصود
 ههنا اثبات كونه العقل سببا للعلم بالضرورة والنظرى مطلقا
 فاثبات كون العقل سببا للعلم بالا فاداة من جملة مقصودهم

فاذا كانت هذه الشهادة كافية للعلم بالفائدة ثبت كونها معارضة
 في مقابلة محض فتدبر اي اثبات افادة النظر بالفائدة النظر اثبات
 الى ان في الكلام حذف مضاف لان الكلام في اثبات قول كل نظر صحيح
 مفيد للعلم بالدليل المقيد له فلا بد من ان يقال اثبات افادة
 النظر بالفائدة النظر واثبات الكلية بالنظر المخصوص قد ذكر في شرح
 المواقف على نوعين الاول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة
 مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعيا فالنتيجة
 في كل قياس صحيح حقيقة قطعيا اما الصغرى فلان معنى العلم بصفة
 المادة والصورة انما هو القطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها
 للنتيجة واما الكبرى فتدبرية لاشبهتها فيها والثاني كل نظر صحيح في
 القطعيات لا يعقبه مناف العلم مشتمل على ما يقتضي العلم مع انتفاء
 المانع وكل ما هو كذلك يفيد العلم اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما
 ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للاتصال
 الى المطلوب وقد اعترنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلا متنازع
 في كون الشيء عن مقتضى مع ارتفاع المانع **قوله** وقد يقال اه
 حاصله ان المستفاد انما هو العلم بحكم كل نظر صحيح وهو افادته للعلم
 بحكم وذلك المستفاد انما هو من نفس النظر المخصوص الوارد على تلك
 الكلية فالعلم بحكم هذا النظر كجزئي لا يكون الا من نفس النظر لا من
 العلم بحكم حتى يلزم اثبات الشيء بنقل لا بحقي عليك ان الاول ان
 يذكر هذا الجواب مع ذكر كونه مزيفا بعد تفصيل الجواب في الشرح
 اذ لا يذكر بالعطف **قوله** وقد زيفه الشرح اه بيان
 المرفوع عليه لعدم الالتفات الى الجواب **قوله** اهنا وجواب عن
 السؤال عن وجه عدم الالتفات اليه **قوله** اهنا فالاولي ان يذكر عدم
 الالتفات بفاد التفرع وحاصل التزيف ان نفس الحكم وان كان
 من نفس الدليل لكن العلم به انما هو من العلم بالدليل فيعود المحذور

قوله

المحذور **قوله** اي توقفه اشار به الى انه ذكر الدور واراد به
 لازمه بطريق المجاز المرسل اذ لا بد في الدور من التوقف من
 الجائزين لانه عبارة عن توقف الشيء على ما يتوقف عليه واهنا
 ليس كذلك لا يقال يمكن حمل الدور اهنا على معنى التحقيق لانه
 العلم بتلك الكلية يتوقف على العلم بهذا النظر المخصوص على
 تقدير اثباتها به والعلم به يتوقف على العلم بتلك الكلية لكونها
 اصلا له وجزئيا من جزئيات موضوعها لانا لان العلم بالتوقف من
 الجائزين لان الاستلزام لا يستلزم التوقف الا يرى ان الدليل
 المعين يستلزم الحكم المخصوص لا يتوقف ذلك الحكم عليه كجواب
 من دليل آخر نعم يستلزم اذا كان الدليل مختصا في ذلك الدليل
 المعين واهنا ليس كذلك **قوله** حاصله انما ثبت اه حاصله
 ان العلم بحكم هذا النظر من حيث هو نظر انما هو من العلم به من
 حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه نظرا فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه
 من كل الوجوه بل اثبات النظر من حيث انه نظر بذاته ولا خلل فيه
 ولا يلزم من كون حكمه نظريا اذا كان متصورا بعوان النظر كونه
 نظريا اذا كان متصورا بخصوص ذاته مع قطع النظر عن وصف
 نظريته حتى يلزم الدور والتسلسل والمراد من هذه الشخصية الضرورية
 هي القضية التي كان موضوعها هو الدليل المورد لاثبات قول كل نظر
 صحيح مفيد للعلم بمجموعها هو افادته للعلم بهذه الكلية والعلم بهذه
 الشخصية قد حصل بالبداهة في ضمن اثبات تلك الكلية بهذا الدليل
 الجزئي فالعلم بهذه الكلية نظري والعلم بالفائدة دليلها بديهي
 وهكذا الامر في كل دليل مع نتيجة ويظهر لك من هذا التقرير ان بيان
 كونه نظريا على تقديره ضروريا على تقدير آخر ليس له دخل في الجواب
 والغرض منه دفع الايراد يلزم احد الامرين ومنشأه توهم كون
 حكم كل فرد من افراد الكلية نظريا اذا كانت الكلية نظرية من غير

تفرقة بين العنوين ولا يذهب عليك ان الدليل المستفاد من
الشرح المورد على ان كل نظر صحيح مفيد للعلم استثنائي منتج لعين
المقدم وتقريره متى كان العلم بقول العالم متغير وكل متغير
حادث مفيد للعلم بحادث العالم كونه صحيحا ومقوتابته النظر لا
لخصوص ذاته فكل نظر صحيح مفيد للعلم لكن كان العلم بهذا الدليل
الاقتران الى الصحيح مفيد للعلم بحادث العالم كونه صحيحا ومقوتابته
بشراطة لا لخصوص ذاته فكل نظر صحيح مفيد للعلم فليس من هذا ان
قوله شخصيته ضرورية بمدخلية شخصيته ضرورية لتوقف النظر المفيد
للعلم تلك الكمية على العلم بهذه الشخصية قال في شرح المواقف
وبالجملة اننا قضينا ان بديهياتنا اذا نظرنا فيها افادتنا العلم بان
كل نظر صحيح مفيد للعلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في بابين
المقدمين يفيد العلم بديهياتنا لا الى تصور الطرفين من حيث
خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم حقا
الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية انتهى فذكرنا
القضيتين البديهيتين فيما سبق من النظرين بالخصوصين لاثبات تلك
الكلية المتقولين بحجة **قوله** الاولى ان يقول اه يعني ان قوله باقول
التوجه يدل على سلب الاحتياج الى مطلق السبب وقوله من غير احتياج
الى التفكير يدل على سلب الاحتياج الى النظر فقط انما متناهيان وجعل
الثاني تفسير الاول غير ملائم لما قرره الشارح المحقق حيث حكم بكون الضروري
في مقابل الاكتسابي اخفى من الضروري في مقابل الاستدلالي والضروري
انما في مقابل الاكتسابي وحمل التفكير انما على ملاحظة امر آخر من فكر او
احساس او حدس او تجربة خلافا لظاهر المتعارف فالاولي ان يقول ابتداء
او بعد قوله باقول التوجه من غير احتياج الى السبب فيه بحث لانه جعل ما
ثبت من العقل بالبداهة مقابلا لما ثبت من العقل بالاستدلال فظهر منه
انه جعل الضروري مقابلا للاستدلالي وعبر عن البديهيات بالضروري فثبت

تفتنا وبياننا لا اصطلاح آخر اشار الشارح بايراد التقيد الاغم من
الاستدلال الى ان الاكتسابي في نفسه اغم من الاستدلالي ولم يرد به بيان
معنى العلم الى صل من العقل بالاستدلال والاليه عليه التقيد طرذا وهو
ظاهر واستار بتفصيله الى ان الضرورة في المقابل للاكتسابي اخفى
في نفسه من الضروري المقابل للاستدلالي وانه باخذ تارة في مقابل
الاكتسابي وتارة اخرى في مقابلة الاستدلالي فالاولي ان يجعل قوله
من غير احتياج الى التفكير تقيد لقوله اول التوجه كما هو المتبادر من
العبارة وبؤيده التفصيل المنقول بالمثل المذكور وكما ان المقسم وهو
العلم الى صل بالعقل عبارة عن التصديق او لواو بديه الاغم منه ومن
التصور يلزم ان لا يكون التقيد حاصرا لاقسامه كخروج التصور النظري
الحاصل بالتعريف عن الاقسام المذكورة وبناء التقيد على مذهب من
قال بان التصورات كلها بديهية او على تعميم الاستدلال بحيث يتناول لطلب
الدال وهو التعريف ولطلب الدليل بعيد جدا ولا يلزم من تخصيص المقسم
بالصدق لوجه عدم جريان الضرورية والنظرية في القصورات ومن
هذا التقرير يظهر لك جواب عن قوله ويرد عليه ان المثال اه وعن قوله
وانه يلزم ان يكون اه **قوله** الظاهر من عبارة المقسم اه اي من مجموعها
لا عن كل واحدة منها فلا يرد ان الظهور من عبارة المقسم محل مناقشة
قوله ويرد عليه الاولى ان يذكر بالفاء وكلمة على اما بنايته او متعلقة
بمردود كونها بنايته لا يقال هذه مناقشة في المثال وهي ليست
من دأب المحققين لانه يقول هذه مناقشة متعلقة بهذا التقيد
بانه يلزم حقا داخل الاقسام **قوله** وانه يلزم اه عطف على قوله
ان المثال اه لا يقال ان العلم بالجزئيات والحكميات خارج عن المقسم
ايضالا لانه يقول انه داخل في المقسم وهو العلم الى صل بالعقل ببناء على
على ما تقدم في وجه حصر الاسباب في الثلاثة من اجواب الذي ذكره الشارح
المحقق هناك فارجع اليه **قوله** كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد بها او

هو العلم حاصل بقرينة ان الضروري من اقسام العلم كالحادث
الحادث يستلزم الحصول لا ما يقع الحاصل وما من شأنه الحصول من
غيره حاصل حتى يرد النقص بان لا يلزم ان يكون العلم حقيقة الواجب
ضروريا مع انه ليس بضروري لانه ممكن غير حاصل كما ذهب
اليه جمهور المتكلمين او ممنع كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين
فان قلت انه اذا كان ممكنا فكيف يصدق عليه انه لا يكون حقيقة
مقدور المخلوق قلت المراد لا يكون تحصيله مقدور المخلوق بحسب
جري العادة بمعنى انه لم يجز عاداته تعالى بخلفه فيهم بعد استتمام
اسباب العلم والامكان بحسب نفس الامر لا يتفانيه سلب القدرة
العادة وهذا الاستلزام يخلف المعلول عن علته الناتية لانها غير
متحققة في نفس الامر فان قلت يلزم كون العلم النظري الحاصل
ضروريا لان تحصيل الحاصل غير مقدور قلت المراد كونه غير مقدور
في زمان حصوله والعلم النظري الحاصل مقدور في زمان حصوله و
ههنا بحث ان الحصول معتبر في العلم سواء كان عبارة عن الصورة
الحاصلة عند العقل او عبارة عن صفة توجب تمييزه لا يحتمل النقيض
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان ما ليس حاصل صلا ليس بصفة
خارجية توجب تمييزه لا يحتمل النقص ان كان الحصول مرسا نه فلا
حاجة الى التقييد بالحاصل بل لاصحة لاطلاق العلم على ما ليس حاصل والا
كان الحصول مرثا نه بحسب نفس الامر والتقييد لدفع ذلك بينا على طرف
العلم على مرثا نه الحصول في نفس الامر بطريق المسامحة والجاز ليس
على ما ينبغي **قوله** لكن يرداه قاله قال في شرح المواقف ما حاصله
ان الحيات داخله في هذا التقدير لانها ليست بحاصلة مجردة الا
المقدور لتبل توقف على امور غير مقدورة لنا وبعد تحققها يضطر
العقل الى الجزم اما عدم حصولها بمجرة الاحساس فلانها لو حصلت
به لحصلت في جميع المواد مع انها غير حاصلة في بعض المواد كما في

كما في وجدان الصفراوى التكرار في منه ورؤية الاصول الواحد
اثنين واما عدم كون تلك الامور غير مقدورة لت فلايتها لو كانت
مقدورة لت كانت معلومة لنا على التفصيل مع انها ليست
بمعلومة لنا على التفصيل اذ لا نعلم ما هي ولا نعلم زمان حصولها
احلت قبل الاحساس او معه او بعده ولا نعلم كيفية حصولها
والنظريات كذا فلانها لانها حاصلة لنا بمجرد النظر المقدور المعلوم
لنا عادة على التفصيل وليس لانا لا ندخل فيها بحسب الظاهر انتهى
بالتخصيص بحث من وجهين الاول ان الحكم على غير المعلوم بان غير مقدور
ليس صحيح مع جواز كونه مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله
وان في ان النظرى كالضرورى قد يتوقف على امور مقدورة وعلى
امور غير مقدورة كالمبادئ الضرورية اى على مجموعها فلا يكون مقدورا
فيلزم ان يكون ضروريا **قوله** وجوابه انه فيدخل احيات في الكسبي لانها
حاصلة بالاحساس المقدور **قوله** وذلك البعض انه فيدخل احيات في
في الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة فلا يكون القدرة مستفدة
فيها مع دخلها فيها لتوقفها على الاحساس المقدور ايضا لا يقال
ان كونه القدرة مستفدة في النظريات خلاف المذهب لانا نقول المراد
كونها مستفدة بحسب العادة وظاهر الحال فتدبر قوله كثير الى ان الكلام
يعني ان القسم في التقسيم الى الضرورى والاكتسابي مطلق العلم
سواء كان تصورا او تصديقا وفي التقسيم الى الضرورى والاكتسابي
عبارة عن العلم التصديقي للاستلزام النقص بالعلم التصورى النظر
قوله وجه التناقض انه حاصلة انه جعل الضرورى في التقسيم الاول
مقابلا للكسبي فكانه حكم عليه بان لا يكون كسبي وجعله في تقسيم
من الكسبي وهو حاصل بنظر العقل شيئا من الكسبي فكانه حكم
عليه بان لا يكون كسبي وهو نقيض الاول وحاصل الدفع انه لا تناقض لعدم
الحاجة الموضوع فيها لان الموضوع في التالفة هو الضرورى في مقابل

الاكتسابي وفي الموجبة هو الضروري في مقابل الاستدلالي والاول
اختر من الثاني مطلقا فلا يكون الايجاب والتلب واردين على
شي واحد ومن شرط التناقض وحدة الموضوع فهما اعلم ان
النظر المتبادر المستفاد من التقسيم الاول هو قولنا لا شيء
من الضروري باكتسابي او محتملة ومن التقسيم الثاني هو قولنا
كل ضروري اكتسابي او محتملة لان قسم الشيء مبانيه والنباتات
يصدق بينهما سلب كلي وقسم الشيء اخضر منه مطلقا فيصدق
ذلك الشيء على كل ما صدق عليه ذلك القسم من غير عكس فكانه
او اذ بالتناقض معني الثاني وبعده عدم الثاني ويكون ان
يقال ان قولنا لا شيء من الاكتسابي ضروري مستفاد من
التقسيم الاول ايضا او من المستفاد منه لانه التلب الكلية تنعكس
كفهمها وان قولنا بعض الاكتسابي ضروري مستفاد من التقسيم
الثاني ايضا او من المستفاد منه لان الموجبة الكلية تنعكس
موجبة جزئية فيتحقق التناقض بين هذه التلب الكلية وبين
هذه الموجبة الجزئية فحصل الدفع حبيبان عدم الوحدة في جملة
فقد تم قولنا ولبت شعري او يعني ان دفع التناقض في عكسه
وهنا لا يتجمل ابتداء اذ قد مر ان اسباب العلم مطلق سواء
كان ضروريا او نظريا ثلثة فالعلم لا يكون الا باسباب مطلقا سواء
كانت حاصلة بالباشرة والاختيار او بالضرورة من غير مدخل اختيار
العبد قولنا ثم قسم مطلق اسباب الى الغير المقيدة بالخاصة بالباشرة
والاختيار ولا بالضرورة من غير مدخل اختيار العبد قولنا ثم قسم
باسباب حاصلة عن نظر العقل اه اي نظر العقل مطلق سواء كان
حاصلا بالباشرة او بدونها قولنا حتى يكون اه اي لا يكون حاصل
بنظر العقل حاصلا بسبب مباشر بل بسبب مطلق فلا بنا فيقول
ان يحصل الضروري بنظر العقل المتحقق في ضمن نظر العقل

العقل الى صل بدون المباشرة فلا يكون ذلك الضروري مما يكون
بمباشرة الاسباب حتى يكون من الكسبي فتنقض قولنا لو قسم
اي ولو قسم ان المقسم هو السبب المباشرة بها وعلى انه هو المنبأ
من العبارة فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
فيكون النظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر وهو المقسم
ههنا لاجتماعهما في النظر الحاصل بالباشرة وافتراف المقسم عنه
في جهة الصادق مثلا وافتراف النظر عنه في النظر الحاصل بدون
المباشرة والمقسم في التقسيم الى الضروري والاستدلالي هو حاصل
بنظر العقل اعم من السبب المباشر من وجه فلا تناقض اصله
حصول الضروري بنظر العقل الحاصل في ضمن نظر العقل الحاصل
بدون المباشرة فيه بحيث من وجوه الاول ان المقسم يجب ان يخل
في الاف ام لان التقسيم عبارة عن ضم فبقود متبانية للمقسم
ليحصل الاف م يجب ان يكون المقسم اعم مطلقا من كل قسم
منه نعم قد يكون القيد المنقسم الى المقسم اعم من وجه من المقسم كما في
تقسيم الحيوان الى الحيوان الابيض والحيوان الاسود وقد بوطن
القيد موضع القسم مسامحة ويقال الحيوان اما ابيض او اسود
فاذا اراد بكلامه هذا خطا هو انه غير صحيح وان اراد به كونه القيد
اعم من وجه من المقسم فلازم ان يكون كل من الحيوانين السليم
ووجه الصادق ونظر العقل سببا للعلم بل فبالله مع ان كلاهما
سبب للعلم ان قلت لاف اني كون كل منهما قيدا للجنس العلم
وكون المركب من الجنس والفصل سببا نوعيا للعلم قلت السبب المباشرة
الذي ضم اليه نظر العقل لا يحصل به الا ما يكون بمباشرة السبب فيكون
كسبي فيحتاج الى الدفع المذكور في الشرح الثاني ان كل من الحواس
التي هي ووجه الصادق ليس حاصل بالباشرة من الكاسب العالم
اذا حصل منه بالباشرة هو الاحساس والاصفا واما ليس من

اسباب العلم فكيف يختص المنقسم بالاسباب المباشرة ان كانت
 ان التمثيل بالعلم المتعلق يكون الكل اعظم من جزئه وادراج
 الحركات والتجربيات في الضرورية فيقتضي ان يكون نظر العقول
 اعظم من نظر المباشرة ومن غير المباشرة من نظر العقل فيصدق
 على بعض الضرورية ما يكون بمباشرة السبب فيكون كسبيا
 فيحتاج الى التدفع المذكور في الشرح فتدبر **قوله** وجوابه خلاف
 الظاهر لان الظاهر المتبادر من الصحة ما يقابل الفساد والمر
 المرضي ولا فريضة ههنا تدل على كونها بمعنى الثبوت **قوله** وفيه
 استدراك اذ يكفي ح انه يقول بالشيء **قوله** وايها م خلاف المقصود
 اذ يعلم من شرح كون الالهام من اسباب المعرفة بانتفاء الشيء
 عند اهل الحق مع انه ليس من اسباب المعرفة بانتفاء الشيء عند
 اهل الحق ايضا لانه المتبادر من الثبوت هو الثبوت الخارج لا الثبوت
 في نفسه حتى يشمل نفس الانتفاء ايضا او يفهم منه كون الالهام
 من اسباب المعرفة بفناء الشيء عند اهل الحق بطريق التوهم
 وانه كان المراد من الصحة بمعنى الثبوت لعدم فريضة ظاهرة تدل
 على ذلك فلا وجه لتخصيصها بالذكر ايضا وحمل الشيء على الاعتم من
 النسبة الابجائية والسببية والصحة على مطابقتها للواقع بعيد
 من وجهين بل يوهم ان الالهام من اسباب التصور عند اهل
 الحق مع انه ليس كذلك ايضا **قوله** كلمة كان خيرة فريضة ههنا لانها
 تفيد الظن وقد جزم فيما سبق يكون العلم اعتقادا جازما ثابتا
 مطابقا لهومات **قوله** فتأمل اشارة الى التوجيه وهو
 ان الظن بالنسبة الى كلام المقص لانه غير صحيح في كون العلم يقين
 وحصر الاسباب في الثبوت لا يدل عليه قطعا لجواز ان يكون
 المقصود حصر الاسباب الكاملة او ان يراد كلمة كان ليس للظن
 بل للتأديب والتمسك بالسلك السلف لان العلم بالغيب يتحصر

منحصرة في ثبوت هذا الامر غالب عتاد اعداءه وليس بمباني للتحريم
 نفس الامر وان ارادها ههنا لقصد الاعتراض على المقولات بقى
 مبتنى على بدل عليه ظاهر كلام المقص لان ظاهر حصر الاسباب في
 الثبوت يقتضي كون العلم عبارة عن الاعتقاد بجازم ان ثبت المطابق
قوله اشارة الى وجه التسميته فيكون العالم من العلم بمعنى
 العلامة وفيه اشارة ايضا الى ان المراد هو الحكم بالحدوث على كل
 ما هو علم وجوده مما سوى الله تعالى وصفاته لان علم الشيء بالشيء
 انما هو بعد العلم بذلك الشيء الثاني فلو ان رايها المحشى الفضل
 كان اشمل **قوله** وليس من اه فيه انه مبتنى على حمل الغير على الاصطلاح
 الذي هو المنفصل وهو خلاف المتبادر ههنا ولو سلم فيلزم استدراك
 قوله من الموجودات ايضا فالظاهر حمل على التغوي فيشمل صفاته تعالى
 فتخرج بقوله مما يعلم به الصانع فلا يلزم الاستدراك اللهم الا ان يقال
 ان حمل الغير على المعنى الاصطلاحي لا يوجب اختصاصا بما بالموجودات
 بل المتبادر شموله للمعدومات ايضا فتخرج بقوله من الموجودات
 فلا يلزم الاستدراك **قوله** اشارة الى ان المراد اه امي بالنظر الى
 محبة ذات هذا التفسير اما بالنظر الى كونه نفسه العالم في كلام المص
 لجمع ما سوى الله وصفاته من الموجودات كما هو الظاهر من
 عبارة حيث قال بجميع اجزائه فلا يراد على الشرح العلامة ان
 نفسه هذا ليس في حمله وحمل الموجودات على اجناس الموجودات
 مع كون التفسير للعالم في كلام المقص ومع حمل الاجزاء على اجزاء كل
 فرد من افراد كل جنس من الاجناس يقتضي خروج الحكم بحدوث
 الاجزاء التي لا جزاء لها بخلاف ما ذكرنا نعم يمكن ان يراد بالاجزاء افراد
 القدر المشتركة لان شمول العالم للأفراد بطريق الاحاطة كالقدم
 فالأفراد بمنزلة الاجزاء له اعلم ان وجه الاشارة الاولى اخذته
 الى الجنس والثانية اخذته الى الاجناس المختلفة لا يخفى عليك ان الاشارة

الاولى منية على كون اللام في قوله الاجسام والاعراض وغيرها
لجنس والثانية على عدم الوضع لكل من الاجناس وعلى عدم
الوضع للجميع ولا يخفى عليك ان كل منهما هو الظاهر فلا يراد ما
من انه يصح اجمع بالنظر الى كونه موضوعا للقدر المشترك وان لم يصح
بالنظر الى كونه موضوعا للجميع انتهى ما يخصنا من هذا البحث وهو ان
تخصيص ما بالاجناس بالنظر الى ذات القدر يستلزم انتقاض
التعريف بالجميع لان الجميع من حيث هو مجموع ليس جنس مع انه
افراد المعرف ايضا اللهم الا ان يراد التخصيص بالنسبة الى الافراد
الشخصية لكل من الاجناس وبعد فيه نظر لان الجميع من افراد
العالم وهو من جملة الاجناس فتدبر ولا يخفى عليك ان اطلاق
العالم على مجموع الاجناس يقتضي ان يكون الجنس من العالم على
هذا التقدير لا يقتضي ان يكون زيد من العالم الا ان يقال
ان شمول العالم اذا كان بطريق الاحاطة فكان كل فرد من
افراد كل جنس بمنزلة جزؤه وجزء الجنس من الشيء جزؤه ذلك الشيء
ولا يذهب عليك ان ما سيجي من قول الشيخ المحقق مع ان
العالم اسم لجميع ما يصلح علما عن وجود مبداءه بنا في لما ذكره
المحشي الفاضل اللهم الا ان يراد الاسمية بطريق الاطلاق
لا بطريق الوضع لذلك الجميع ويؤيده ما ذكره في شرح الكشاف حيث
قال فيه هو اسم لكل جنس وليس اسما للجميع بحيث لا يكون له
افراد بل اجزاء فيمتنع جمعة انتهى لا يخفى عليك ان المستفاد من
الكلام بقرينة التقابل ان يكون موضوعا لكل جنس اما بالوضع
المستعد كالعين او بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصا
كالحرور وهو من لما ذكره المحشي الفاضل فتدبر قوله المشهور
اه اشارة الى الاعتراض بان كلام الشيخ المحقق مخالف لما اشهر
فيما بين الحكماء والى جواب عنه باحد الوجهين الاول تسليم المخالفة

المخالفة والتمسها بنا على ان المشهور ههنا ليس بحق
والثاني نفي المخالفة بكل النوع على النوع الاضائي لا على الحقيقي ويتفاد
من وجه تقديم الاول على الثاني مع ان المناسب لترتيب البحث
هو العكس المراد بالاسطغيات هي العناصر الاربعة وهي النار
والماء والارض والهوا فاتها باعتبار تركيب جسم منها انتهى
بالطفا وباعتبار كنهها اليها انتهى بعنا صر والمراد بالموايد
الحيوانات والنباتات والمعادن والامزجة جمع مزاج وهي
كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متضادة في الاجزاء
الهيمنة بحيث تكسر سورة كل منها سورة كيفية وما قبل ذلك
الاجتماع المودى الى الكيفية المذكورة لانهما متزاوجة واختلاطا
لا مزاجا لا يقال انه اراد بالصورة لصور جسمية لا تهم فالصور
الجسمية للعناصر قد تميزت بالنوع والصور النوعية لها قد تميزت
بكونها مخالفا للمشهور لانا نقول لوجه لهذا التخصيص بل الظاهر
المتبادر هو العموم فتدبر اعلم ان المتأخرين من الحكماء ذهبوا الى
ان العناصر اربعة ابتداء وهي النار والهوا والارض والماء فان النار
خفيفة مطلقة حارة بالية والهوا خفيفة مضاف ليقضي ان يكون
تحت النار فوق الارض والماء دونه حار رطب بالطبع وما يعرض
من البرد وبجوار الارض والماء والارض ثقيلة مطلقة باردة
بالية والماء ثقيل مضاف ليقضي ان يكون فوق الارض وتحت
الاخرين وبارد رطب بالطبع وطبيعته الجود لانها البرد وهو موجب
جموده لكن الشمس تنبذ بها وقيل الاصل واحدة واختلفوا فيها
ف قيل انها هي النار لثقلها وبطاعتها وان الحرارة المفرطة فيها
مدبرة للحامات وحصلت البواقي منها بالكثافة فالهوا في
نار متخالفة على وجه متفاوثة وقيل انها هي الهوا لوطوئها ومطاطتها
للافعال وكجصل منه النار بالحرارة المدطقة فهي الهوا لطيفة

الحرارة وحصل منه الباقين بالبرودة المكثفة فهما جوارث
 كالكثافة متقاربتا ومثل انهما في الماء اذ قبوله التكثيف بالحرارة
 والكثافة بالبرودة محسوس يحصل من تجمعه الهواء والنار
 وكثافة الارض وقيل انها هي الارض وحصلت البواتي با
 بالتطيف الواقع على مراتب مختلفة وقيل هي البخار المتوسطة
 بين الاربع في الكثافة والكثافة في زيادة لطافة بصره هو
 ونارا وبارز وبارز وكثافته مادوارضا وقيل الاصل اثنان واخلوا
 فيها فقبل ان روي الارض النار في غاية الخفة والحرارة والارض
 في غاية الثقل والبرودة فالهواء نار ممتدة والماء ارض متخلطة
 بالزج وقيل الماء والارض لا تفارق الكائنات الى الرطب لا تفارق
 والى اليابس للحفظ وقيل الارض والهواء لثقل ذلك وقيل الاصل
 ثلثة الارض والماء والنار وقيل اصول المركبات ليست بأربعة
 ومادونها بل هي جواهر صلبة غير متجزئة لانها يه لها وقيل
 اصولها هي السطوح فهذا التفصيل يعلم ما في هذا الشرح فقال
قوله اي قيام العين او الممكن الا يجب ان يرجع الى الممكن
قوله احتراز عن قيامه تعالى بذاته لان التجربة بالذات
 غير ممكن في حقه تعالى والا ليلزم الاحتياج الى المكان وهو
 متزده عنه بالذات فمعنى قيامه تعالى بذاته استغناءه عن
 المكان بذاته فان قلت التقييد بالاضافة الى الممكن انما هو
 يحصل به الاحتراز واما التقييد بالاضافة الى العين لا يحصل به
 الاحتراز لانه تعالى كالعين قائم بذاته قلنا هذا على تقدير
 كون ذلك العين من العالم فيرجع كجب المعنى الى الاحتراز
 بالاضافة الى الممكن **قوله** ثم لا يخفى انه حاصله نقض التعريف
 بانه يصدر عن قيام هذا المركب مع ان المعروف ليس بصادق
 عليه لان قيام العين انما هو في العين وهذا المركب ليس

ليس بعين لا يخفى عليك ان هذا يقتضي انما هو على تقدير كون
 القضية في قيامه للعين لا للممكن ولا يخفى عليك ان تقسيم
 العالم الى العين والعرض لا يتقضى بهذا المركب لان الوحدة
 النوعية معتبرة في التقسيم وهذا المركب مركب من جزئين
 فان قلت ان المركب من العين والعرض غير كحالات المركب
 من الداخل والخارج قلنا هذا ليس بمعتبر في باب التقسيم
 والا لكان المركب من الاسم والفعل مثلا فعلا واسما وهو
 ظاهر السطوح وجوابه ان الحق عند المحققين ان السترين عين لانه
 عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على هيئته
 مخصوصة من غير ان يكون داخلية فيها لانها امر اعتباري غير
 موجودة في الخارج فلا يكون جزء من الموجود في الخارج ويمكن ان يقال
 ان التعريف ليس بمجرب التجربة بالذات بل تجزئة العين بذاته فلا يفتقر
 التعريف ايضا واجيب بان معنى التجربة بنفسه ان لا يكون
 في عرض التجربة واسطة في العرض والتجربة لذلك المركب
 انما هو عرض بواسطة جزئه الذي هو العين انتهى فان قلت لا
 ح بقرينة المقابلة اعتبار الواسطة في العرض في قيام العرض
 فيلزم ان يصدر تعريف قيام العرض على قيام ذلك المركب
 مع ان المعروف ليس بصادق عليه بناء على ان ذلك المركب ليس
 بعرض ايضا قلنا ان قيام العرض بواسطة موضوعه لا بواسطة
 جزء موضوعه وحاصله ان المعبر في تجزئة العرض انما هو واسطة
 موضوعه فالواسطة في العرض فيه مخصوصة لا مطلقة وكفى
 هذا القدر في المقابلة ولا يذهب عليك ان تجزئة العين عرض
 من اعرافها فتجزيته يقتضي ان يكون العين متجزئة قبله
 حتى يكون تجزئة ذلك التجزئة تابعا لذلك التجزئة الاول فيلزم
 اما اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل اللهم الا ان يقصد التعريف

بالنسبة الى ما سواه ولا يخفى عليك كمال صنعته فلا يظهر
ما قاله الحكماء فتدبر **قوله** وليس بشئ اه يعني ان نفي التفرع
والتعقيب يدل على المغايرة بين الموضع والمفعول عليه كما ان
مغايرة الامكانين تدل على مغايرة المكان فكيف يكون احد
الوجودين عين الآخر وجواب الاول ان المغايرة المفهومة
في الجملة تكفي في التفرع وجواب الثاني ان مغايرة الامكانين
في مغايرة الممكنين وهي اول المسئلة وقيل العبارة مبنيّة
على المسامحة والمقصود انما هو نفي التمايز بينهما بالاشارة
لحسنة وانت تعلم ان التفرع بقوله ولهذا امتنع الانتقال
عنه ياتي عن هذا التوجيه وكفى عندي ان **قوله** ابتداء وجود العرض
هو ان ابتداء وجوده في موضوعه والا يلزم قيامه بذاته فيكون
احد الوجودين عين الآخر قال المتكلمون العرض لا ينتقل من محل
الى آخر لان الانتقال هو حصول الشئ في حيز بعد ان كان في
حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز والعرض ليس
بمتحيز وقيل نظر لان هذا المعنى انما هو معنى انتقال الجوهر من
مكان آخر واما معنى انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم
بجسمه بجعل بعد قيامه بجعل آخر فلا بد لنفيه من دليل وقال الفلاسفة
في اثبات هذا المطلب ان الشخص العرض المعين ليس له هيئة ولا
لوازمها والاختلف نوعه في شخصه ولا لما يكل فيه والآثار ولا المنفصل
لان نسبة الكل سواه فهو محل في المحل الثاني هوية
اخرى والانتقال لا يتصور الا مع بقا الهوية وفيه نظر لجوابه
شخصه بهويته الخاصة ولا يلزم ح اختصار النوع في الشخص فتدبر
ولا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة
الى شخص معين وبره عليه انه لا يتولد في عرض متخص نوعه في شخصه
كذا في شرح المواقف **قوله** بمعنى البعد المفروض اولاه

آية

اولاه يعني ليس المراد بهذه الابعاد الثلاثة الابعاد الثلاثة
التقاطعة على زوايا قائم لانهما لا تحصل بثلاثة اجزاء بل الحاصل
بها اثنا هو البعد المفروض اولاه وثانيا وثالثا بان يتألف اثنان
ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث جوهرية من ثلثه خطوط
جوهرية فلا امتداد المفروض اولاه طول وثانيا عرض وثالث عمق
لا يخفى عليك انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز
تبدل الفرض فتدبر **قوله** رد بان التقاطع اي على زوايا قائم
قوله بان يتألف اثنان اه لا يخفى عليك ان الظاهر من العبارة
ان يكون يقوم عليه رابع صفة لثالث فيحصل التقاطع على
زوايا قائم فهو صفة لاحدهما اما بتقدير الموصول او بجعل الاضافة
على العهد الذي سمي لا يخفى عليك ان هذا لا يتم اذا كان فرض تجاوز
الخطوط في الاطراف كافي في ذلك التقاطع وهو انما هو في خارج حجم
لا فيه والكلام في التقاطع في نفس حجم **قوله** وان كان لفظيا
اه اشارة الى ان ما ذكره شرح المحقق ليس يناف لما وقع في الموقف
وهذا النزاع نزاع في المعنى من وجبة آخر **قوله** اي مطابقا للواقع
اعلم ان فرض العقل فيكون بمعنى كونه العقل وقد يكون بمعنى التقيد
المعبر في تعريف المتصلة وهو ملاحظة العقل وتصوره وهو المتبني
عند اطلاق الفرض وهو المراد ههنا فاجتنب الى التقييد بالمطابقة لواقع
لانه قد يطابق له وقد لا يطابق به فلو لم يقتد به والمنشئة بان
للعقل فرض كل شئ سواء كان ممكنا او مستعذرا او لو اريد بالمعنى الاول
لا يحتاج الى ذلك التقييد لانه ممتنع كالمفروض كما في فرض اشتركت
الحجرتي لتحقيقي بين كثرين **قوله** وان امكن دفعه اه في لا يدخل في
المفهوم كما انه غير داخل في شئ من الاقسام المذكورة والعرض
منه دفع ما يقال من انه اذا امكن الدفع بهذا الطريق فلا حاجة
الى قوله كالجوهر بل اللايق ان يقول وهو جوهر كما هو المناسب بقوله

يكل

وهو يحسم على ما في بعض النسخ وحاصل الدفع ان المقصود دفعه
اولا فلذلك قال كالجوهر وانت تعلم ان هذا كما يتم اذا كان قوله
وهو جرد الذي لا يتجرى بقية الجوهر وانما اذا كان تقية الغير المركب
فلا بد من تخصيص المقسم بما ثبت وجوده عند المتكلمين وانت تعلم
انه اذا كان المقصود بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة
من حيث الوجود فلا بد من تخصيص العين بالموجود ايضا لوجود
دخول المقسم في القسم ويؤيده ما سيذكره الشارح المحقق حيث
قال ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان
المتغيرة والاعراض **قوله** لا يقال احتمال جزاؤه يعني لا نسلم صحة
هذا الحصر لانه يوجب بقاء احتمال جزء من العالم اعني المجرىات لا بد
الدليل المذكور على حدوثه وهو بناء في غرض المص وهو بيان حدوث
العالم بجميع اجزائه مطلقا ووجه عدم دلالة ذلك الدليل المذكور
على حدوث المجرىات انه مخصوص بما له حيز مطلقا على ما سيجي
والمجرىات لا احراز لها **قوله** وايضا وجود جوهره اعتراف
على ما قاله الشارح المحقق في وجه قوله كالجوهر وحاصله ان مثل
المنع المذكور وارد على حصر المركب في جسم فلما لم يلتفت اليه ولم
يقبل كالجسم بل حصر المركب في جسم فنعلم ان ما ذكره الشارح المحقق
غير مراد المص رحمه الله تعالى **قوله** لانا نقول اه جواب عن السؤال
الاول والقرينة على تخصيص الاجزاء خصوص الدليل المذكور كما عرفت
وان المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو لا يكون الا بالعلم
من حيث الوجود ولا يخفى عليك ان هذا جواب يستفاد منه جواب
عن السؤال الثاني بوجه غير ما ذكره وهو ان المجرىات لما لم يكن معلوم
معلوم الوجود فلم يكن المركب ايضا معدوم الوجود والمقصود حصر
ما ثبت وجوده في الجسم كذا قيل فيه نظر لان هذا الاعتراض على
تقدير عدم حصره بغير **قوله** اي ستقيم ان لازم اه فيه نظرات

لان الدليل المذكور ليس بالارامى بل تحقيقى واخط المستدير
الجوهرى موجود بالفعل في الكثرة الحقيقية عند المتكلمين فلا بد
من تقديره مستقيما لاحتمال اعترافه نعم مطلق اخط بالفعل لا بالقوة
بناء في الكثرة الحقيقية عند الفلاسفة ولكن اين هذا من ذاك
فان قلت ان اخط مطلقا سواء كان مستقيما او مستديرا يجب
ان يكون نهائية السطح والسطح الذي احاط بالكثرة لانها نهائية
له اصل فلا يكون فيها خط بالفعل مطلقا فيكون فيه الاستقامة
بيانا للواقع كما قاله المحشى الفاضل قلت ان ما ذكرته انما هو على
مذهب الفلاسفة وكلامنا على مذهب المتكلمين فاختارنا ليس
بمستند على الفعلة عن قيد بالفعل كما زعمت فلا تغفل **قوله** وعلية
يعني ان العقل جازم بان كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر مما
قوتها التي تعد العشرة جزا من تلك المرتبة مثل مرتبة الآحاد
التي تعد العشرة جزا منها اكثر من مرتبة العشرات وذلك
بان يعتبر الابدال في مرتبة الآحاد مما قبل العشرة لاحما بعد ما في
الآل لم يكن مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات ومرتبة العشرة
التي تعد العشرة جزا منها اكثر من مرتبة المئات وذلك بان
يعتبر الابدال في مرتبة العشرات مما قبل المئات لاحما بعد ما و
الآل لم يكن مرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات لجواز ان
يعتبر الابدال في مرتبة العشرات مما بعد المئات وهكذا مرتبة
المئات بالنسبة الى مرتبة الالوف هذا على تقدير كون المفضل
عليه محذورا في كلام المحشى وكون من في قوله مما بعد العشرة بيانية
لقوله جميع مراتب الاعداد وكون الضمير الجور في قوله منها راجعا
الى ما في قوله مما بعد باعتبار كونه عبارة عن المرتبة وكون الجمع في
الكلم الاخر اذى واما على تقدير كون من في قوله مما بعد متعلقة
بكثر وكون الضمير الجور في قوله منها راجعا الى جميع المراتب و

كون اجمع بمعنى الكل الا في احدى فاما معنى التفصيلي ان مرتبة
الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد
اذما لم يتحقق عشرة احاد لم يتحقق مرتبة العشرات ومرتبة
العشرات اكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات
اذما لم يتحقق عشرة عشرات لم يتحقق مرتبة المئات ومرتبة
المئات اكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المئات
اذما لم يتحقق عشرة مائات لم يتحقق مرتبة الالوف وانت تعلم
ان كلا من هذين التوجيهين خلاف ظاهر العبارة اذ لا يوافق
بالنظر الى هذين التوجيهين ان يقول ان كل مرتبة من مراتب
الاعداد اكثر من عشرة اتمها فالظاهر ان بكل اجمع على الكل
المجموع وان يكون قوله بعد من العدد بمعنى الاسقاط وان يكون
من في منها متعلقة بقوله بعد وان يكون الضمير المجرور راجعا
الى جميع المراتب التي تنقص منها العشرة اي مرتبة العشرات
او بكل اجمع على الكل المجموع وان يكون بعد من العدد بمعنى المقابل
للاسقاط وان يكون الضمير المجرور لما باعتبار المرتبة وهي مرتبة العشرات
او بكل اجمع على الكل الا في احدى وان يكون العدد بمعنى الاسقاط وان
يكون الضمير المجرور لما باعتبار المرتبة التي سقطت العشرة منها فاما معنى ان
مرتبة الاحاد هي بداية مما قبل العشرة اكثر من مرتبة الاحاد
هي بداية مما بعد العشرة ومرتبة العشرات هي بداية مما قبل العشرة
اكثر من مرتبة العشرات هي بداية مما بعد العشرة وكذا البواني
ويؤيد هذا التوجيه ما في بعض النسخ من قوله مما بعد بل فقط الطرف
المقابل للقبل لان المعنى بالنظر الى هذه النسخة عن المعنى حاصل
بهذا التوجيه فتدبر واعلم ان تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات
قدرته تعالى لا علمه تعالى يتعلق بالواجب بالذات والممتنع بالذات
والممكن الخاص بخلاف قدرته تعالى لانها تتعلق بالامكان الخاص

الخاص واما ليستا بمتناهيتين ولفظ التعلق اما بمعناه او
التعلق على صيغة اسم المفعول اجيب عن هذا الاعتراض
بان المراد ان القوة والكثرة في الامور الموجودة لا يتصور بدون
التناهي ومرتبات الاعداد امور وهمية والوجودات المعلومة
والمقدورات متناهية واعتراض عليه ان الاجزاء الموجودة في
اجسامها متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا يقف الى حد
كما لا يقف الاعداد والمعلومات والمقدورات اليه وقيل
في الجواب وكذا ان تقول في توجيه كلام الشارح انها ان كانت
الاجزاء وقوتها انما يتصور ظهوره في التناهي واما في غير التناهي
فلا يظهر فيه القوة والكثرة فان كثر دلت على ان كانت غير متناهية
الاجزاء اذ كان عظمها ومقدارها غير متناهية ايضا في لا يظهر الفرق
بينها وبين الجمل بحسب الظاهر لان كل واحد منهما يكون غير متناهي
المقدار كمن الفرق بين كثر دلت على ان كل واحد منهما يكون غير متناهي
ظاهر مكشوف انتهى وفيه شئ يظهر بالتأمل **قوله** حاصل هذا التوجيه
انه تفصيله كل جسم فيه اجزاء لا يتجزى لان كل جسم اقترافه ممكن بحيث
يكون كل مفترق حاصل منه جزءا لا يتجزى وكل ممكن مقدور لتدريج
ينتج ان كل جسم اقترافه بحيث يكون كل مفترق حاصل منه جزءا
لا يتجزى مقدور لتدريج وكل مقدور له تعالى ممكن الايجاد له
تعالى ينتج ان كل جسم اقترافه بالحقيقة المذكورة ممكن الايجاد له
تعالى وكل ما كان اقترافه بالحقيقة المذكورة ممكن الايجاد له تعالى فقد
اخرجه تعالى ليجمع اقترافاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى مفترقات
كل منها جزءا لا يتجزى ينتج ان كل جسم اقترافه بالحقيقة المذكورة عند
اخرجه تعالى ليجمع اقترافاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى مفترقات
كل منها جزءا لا يتجزى وكل ما كان عند اخراج كذلك فبقية اجزاء لا يتجزى
ينتج ان كل جسم فيه اجزاء لا يتجزى واذا كان كل جسم فيه اجزاء لا يتجزى

فالجزء الذي لا يتجزى ثابت لكن المقدم حتى والى مثله وبيان ان
كل مفترق حاصل تلك الاوقات جزء لا يتجزى انه اما ممكن الا في
اولا والا اول باطل لانه خلاف المفروض لانه فرض اول انه حاصل الاوقات
الممكنة التي كانت بحيث يكون كل حاصل منها جزء لا يتجزى والى في ثبت
به المطلوب وههنا بحث لان الظاهر ان ثبت به امكان ثبوت جزء
لا يتجزى لا وتوقعه بالفعل المطلوب عندنا هو الثاني بناء على ان الجسم
منفصل عن الحقيقة وان كان متصلا في الظاهر وانه مركب بالفعل من
اجزاء لا يتجزى وانها متناهية ومنه يعلم نظرا آخر لان هذا الدليل لا يثبت
ثبوت جميع اجزائه على وجه ان كل منها منفصل عن الآخر في الحقيقة
ومنه يعلم عدم اندفاع نظر الشارح العلانية بتقرير الحسني الفاضل لعدم
مقابل من وجه آخر لادلة الفلسفة التي في ابطال الجزء الذي لا يتجزى
لانها قائمة على انه متمنع عندهم اعلم ان اجزاء الجسم التي يكون فرضها
كلها موجودة بالفعل ومتناهية عند جمهور المشككين وغير متناهية
عند النظام من المعتزلة وعند انكسار طيس من الاول والى بالقوة
ومتناهية عند محمد الشركاني وغير متناهية عند الحكماء وههنا هيب
ظاهر وهو ذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من
اجسام صغيرة لا يتقسم بالفعل بل بالفرض كما في شرح المواقف **قوله**
ان قلت النقطة نهاية الخط اه يعني انهم قالوا بان النقطة نهاية غير
للخط اول وابدات كما ان الخط نهاية غير للسطح اول وابدات
كما ان السطح نهاية غير للجزء اول وابدات فان النقطة بدون الخط غير
موجودة ولا حظ بالفعل عندهم في الكرة فلا نقطة فيجب ان يكون باب
التماس جزء لا يتجزى وحاصل الجواب ان تلك القضية هي النقطة
نهاية الخط لانه في قوة التجزئة لا الكلية والى يلزم ان يوجد
الخط بالفعل في الجزء وعلى الكرة لوجود النقطة فيهما بالفعل لكن
اللازم باطل والمقدم مثله في احد سطحي الجسم المخروطي المستدير

المستدير اعني السطح المستد من القاعدة المنتهي الى النقطة
في جانب الرأس في كلا امتداديه نقطة بلا خط بالفعل وكذا
مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط بالفعل والمخروط على شكل
يحيط به سطحي ان احدهما قاعدته والآخر يمتد منه ويضيق
عليه الى ان ينتهي بنقطة هي رأسها فان كانا مستديرين يمتد
صنوبريا ومستديرا والا فضلعا وما قبل من انه لا نقطة في
الكرة كما لا خط فالمد منه انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان
يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد كونها على نفسها
من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا
الكرة على ما بين في محله **قوله** لانه في الآخرة اه يعني ان ثبات
الهيمولي والصورة يؤدي الى ثبات الاجساد لان حصة الاجساد
سواء كانت بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة كما ينبغي بيانه او باعادتها
بعد عدم بالكلية كما يكون في دار الآخرة فينا فيه استمراره والى و
عدم زوالها اذ الهيمولي والصورة قديمة عندهم واما ثبت قدمه
امتنع عدمه مطلقا وقيل في بيانه انه يلازم البدن لا يكون بتفريق
اجزائه لا امتناع وجود كل من الهيمولي والصورة بحسب طبيعة النوعية
بدون الاخرى فلا يكون كحسبها بل بانتفاء الصورة والاخرى
الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد وانت تعلم ان هذا لا يتم
الا بعد تمامية امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو غير ثابت عند اهل
السنن اعلم ان دليلهم على اثبات الهيمولي والصورة الحسية ان
الجسم البسيط متصل واحد في ذاته قابل للانفصال والقابل له
غير الاتصال لانه يزول بالاتصال والقابل للشيء يجب بقاءه
معها لانه القابل للشيء موصوف بذلك الشيء كالزجاج الموصوف
بالانكسار والموصوف يجب بقاءه عند وجود الصفة فالقابل
للاتصال والانفصال هو الهيمولي والاتصال هو الصورة

الحسبية فالجسم مركب منهما عندهم وقالوا في اثبات الصورة
النوعية ان الاجسام مختلفة في التوازن كقبول الانقسام سهولة
كما في الماء او بعس كما في الحديد وكعدم قبوله كما في الفلك وليس ذلك
الاختلاف للجسمية المشتركة لان الامور المختلفة لا تكون متعلقة
بالمشترك ولا لهيولى لانها قابلة فاقول فاعلم ولا للمفارقة لان
نسبة الى الاجسام كلها على السواء بل لا مخصص لازم فان كان
مقوما للجسم فقد ثبت في الاجسام جواهر محقة اي مبادي اثارها
المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك الا بل كان خارجا لها
عاد الكلام فيه ويتسلسل **قوله** ادلة وادها المذكورة اه
هذا ارد على ما هو الظاهر من عبارة الشرح العلانية من كون المبنى
عليها صفة لكثير من اصول الهندسة واما على تقدير صحتها بان
يجعل صفة اخرى لقوله اثبات الهيولى والصورة فلا فائدة في الشرح
واما ادلة التقى ايضا اه منها ما يقال ان كل متجيز بالذات يمينه
غير يساره ضرورة فيجب انقسامه ومنها ما يقال انا اذكر كبتا صفة
من اجزاء لا يتجزئ ثم قال بنا بها الشمس فالوجه المضي منها الذي
الى الشمس غير الوجه المظلم الذي اليها وهذا ايضا ضروري فوجب ان
يكون تلك الاجزاء منقسمة واجيب عنهما بان اللازم منهما تعدد الاطراف
ويجزان يكون لشئ غير منقسم في ذاته اطراف اي اعراض حالة فيه
فتدبر قال الشرح وكثير من اصول الهندسة مثل ما يقال انه يمكن ان
يعمل على كل خط مثلث متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط الكلي
من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى جزئين فيلزم انقسام الثلثة
ومثل ما يقال ان كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها فيلزم تجزئتها الى جزئين
او ملتقى خطي الزاوية ومثل ما يقال ان كل خط قابل للتنصيف فاذا
فرض الخط مركب من اجزاء ثلثة يلزم تجزئته الى اربعة **قوله** وقيل لا اثارها
بكلمة ما اه اعلم ان من جعله من تمام التعريف فقد ادعى انه لو لم يكن منه

منه ينتقض التعريف طرذا بصفاته تعالى فيه وعليه ان العرض من
انقسام العالم وهو غير صادق على صفاته تعالى والمقسم يعتبر دخوله
في كل قسم منه فكلمة ما عبارة عن العالم بصفاته تعالى خارجة عن جنس
التعريف ولو اريد منه قوله لها مع قطع النظر عن كونه شيئا من العالم
لاني خارجة عنه ايضا لان معنى عدم القيام بالذات عند المتكلمين
هو السبعية في التجزئة لتجزئته ولو اريد منه اختصاص الناعت بالنبوت
كما هو مختار لبعض المحققين من المتكلمين لاني خارجة عنه ايضا
بناء على ان القيام بالغير معتبر في التعريف كما اشار اليه الشرح
العلانية الا انه لم يذكر في التعريف صراحة للاعتقاد على انهما عدم
القيام بالذات وتبادره الى الاذهان **قوله** اذ هي عبارة عن
الممكن اه فيه نظر لان صفاته تعالى ليست بواجبة لذواتها
بل لذاته تعالى فهي ممكنة وقديمة الالهي الا ان يراد بالممكن الهنا
ما سوى الله وصفاته من الموجودات **قوله** واما لانها
عرض فلا يصح اه هذا مبني على ان يراد بعدم القيام بذاته اقصاصا
الناعت بالنبوت لا السبعية في التجزئة لتجزئته المحل وان يقدر
ما يقوم به العرض محلا لا غير كما قدره الشرح المحقق او يراد به
الغيرية اللغوية ولا يلزم عن اعتبار دخول صفاته تعالى في
تعريف العرض واعتبار كون كل واحدة منها فردا من افراد
العرض تجوز اطلاق لفظ العرض عليها حتى يرد عليه ان اطلاق
العرض عليها لم يرد به اذ به الشرح وهو محتج اليه فكيف
يعتبر دخولها فيه والستر في عدم الاطلاق انه يشترط الحدوث والى
قديمة والاجتناب عنه لازم كما في اطلاق الاسم عليه تعالى
وتظيره انه سبحانه وتعالى يصدق عليه معنى العالم والعارف
لكون العلم والمعرفة بمعنى واحد عند اهل الحق مع ان اطلاق
العالم جائز واطلاق العارف غير جائز **قوله** ذكر في شرح

التجريد اه فيه ان ما ذكر في شرح التجريد بالنظر الى الامكان وما
ذكر في هذا الكتاب بالنظر الى الوقوع بناء على ان عبادته سبحانه وتعالى
جارية على ان حصول تلك الاعراض مشروط بالمزاج المقضي
للتركيب فلا منافات بينهما ولا حاجة الى ما قاله المحشي الفاضل
الاهم ان يقال ان قوله والاظهر ظاهر فيها قاله المحشي الفاضل
فتدبر **قوله** لكنه مسكت خاص لا شعري وهو غير تام عند غيره
وعند ارجح المحقق فلذلك لم يفتقه وفيه نظر لانه اثبت فيها
سببي حدوث كل من الحركة والسكون بهذا المسلك وبغيره
فكانه التفتية عنه اهنا بدليل طر بان العدم لانه يشعر عنه على
تقدير عدم بقاء العرض او اشارة بتركه اهنا الى انه ليس بدليل
تام عند البعض ويذكره فيما بعد الى انه دليل تام عند الآخر
اعلم ان الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين
بل يتجدد والجملة من بين دلائلهم على ذلك انه لو بقي في الزمان
الثنائي امتنع زواله فيما بعده واللازم باطل بالاجماع وشهادة
الحس فكذلك الملازم ببيان الملازمة انه لو زال فيما بعد الزمان
الثنائي فزواله اما بنفسه او بغيره وهو اما وجودي موجب بالذات
وهو طرف الضد على محله او باختياره واما عدمي وهو زوال الشرط
والاول باطل لان ما يقتضي عدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء و
الثاني باطل لان حدوث الضد في محله مشروط بانتفاء عنه
فلو كان معتقلا بطر بان الضد على محله لازم الدور والثنائي باطل
لان الموجب بالاختيار لا يذله من اثر وزواله بقي محض لا يصلح ان
له والاربع باطل لان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر لازم التسلسل
وان كان جوهر او هو في بقاءه مشروط بالعرض فيلزم الدور فلما
كانت الالف تام باسرها باطله تثبت الملازمة المذكورة لكانها
كانت باطله وجواب كل قسم مذكور في المطولات ومن دلائلهم

ومن دلائلهم ان العرض لو بقي لكان متصفا ببقائه قائم به وهو
ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وجوابه منع كون البقاء
عضوا بعد ثابته منع امتناع قيام العرض بالعرض **قوله**
او القصد الى اه يعني انه لو لم يكن حادثا لكان قد بما اذ الكلام
في الوجود فلو كان قد بما وصادرا عنه تعالى بالقصد لزم القصد
الى ايجاد الوجود قبله فلزم تحصيل الحاصل وهو محال فيكون حادثا
او القصد انما يتعلق بالعدم قبله وحاصل الاعراض ان
الكلام في القصد بالقصد الكامل وهو القصد الذي يستلزم القصد
ولا يختلف عنه بخلاف القصد ان قص كقصدنا لا حياجه الى مباد
الاسباب واستعمال الآلات فيجوز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الابداع وعلى الوجود به تقدما ذاتيا لازما يتقدم الابداع
على الوجود والعلة ان تة على المعلوك فيكون تعلقه ايضا
قد بما فيجوز مقارنته للوجود زمانا فلا يكون الصاد به عنه تعالى
حادثا بل قد بما فيلزم القصد الى ايجاد الوجود معه زمانا وهو
بمحال والمحال الذي هو القصد الى ايجاد الوجود بوجود قبله ليس لازم
ولا يلزم من انكار الدليل الخصوص انكار المدعي لجواز ثبوته بدليل
آخر لان الدليل ملزم والمدعي لازم واللازم قد يكون اعظم
مطلقا وهما بحث وهو ان تقدم القصد الكامل على الابداع
اذا كان بالذات لا بالزمان والقصد الكامل قد يم فيكون المقصود
قد بما فيلزم ان يكون الموصوف بذلك القصد موجبا لاحتمار
لان الموصوف موجب لذلك القصد وذلك القصد ليس لازم المق
المقصود فيكون الموصوف به موجب للمقصود لاحتمار فيه
فيكون اثبات القصد مجرد تقوّل لا يقال انما يلزم ذلك لو لم
يقع تركه واما اذا صح فلا يصح لكنه صح منه والما لان ترك ذلك
القصد لم يصح منه تعالى فلا يصح منه ترك المقصود بذلك القصد

قوله أي مستقر فائدة هذا التفسير الإشارة إلى أن القدم بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم لا ينافي مطلق العدم بل بالعدم التام
لجواز لزوم العدم اليه في المستقبل وإنما المنافي لمطلق العدم هو
القدم بمعنى الاستمرار كذلك قيل ونحن نقول إن سوق عبارة عن
الحقق يقتضي بيان المنافات بين القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وبين العدم اللاحق لأن الخصم قال يجوز أن لا يكون حادثا
ويطر عليه العدم فلا يكون طر يان العدم دليل على حدوثه وإجاب
عنه الشرح المحقق بأن القديم إما واجب لذاته وإما مستند اليه
بغيره لا باليجاب وإذا كان واجبا لذاته فعدم طر يان العدم عليه
ظاهرا لأن الواجب لذاته هو الذي يقتضي ذاته وجوده فلا يتصور
زوال هذه الذات أصلا وهو ظاهر وإذا كان مستندا إلى الواجب
لذاته بغيره لا باليجاب لا يسبقه العدم ولا يلحقه إذ لو سبقه العدم
أو لحقه يلزم تحلف المعلول عن علته التامة وهو ممتنع فلا يطر عليه
العدم لا يكون قدما فيكون حادثا فطر يان العدم يكون دليل على
الحدوث فاشارة المحقق إلى الفضل بحمل القديم على ما لا يطر عليه
العدم كما هو مقتضى سوق البحث أو على ما لا يسبقه العدم ولا
ولا يلحقه فبينها على فائدة أخرى فذكرنا ما انفأ إلى أن القديم بمعنى
ما لا يسبقه العدم غير مقصود بالنظر إلى هذا الدليل **قوله** إن قلت
أه حاصله أن ذلك المستند إنما يكون مستمرا إذا كان مستندا إلى
الموجب القديم بالذات أو بواسطة شرط قديم وهو ممتنع لم لا
يجوز أن مستندا إليه بشروط حادثة على سبيل التعاقب بأن يكون
وجود كل منها وعدمه شرطا لوجود ما يليه كما في الخطوات و
غير متناهية في جانب الماضي متناهية في جانب المستقبل إلى
شرط كان معدوما بعدم وجوده وليس شرطا لآخر فلا يكون
العدم سابقا على ذلك المستند لوجود علته التامة في الأزمنة

في الأزمنة الماضية الغير المتناهية فيكون قدما بهذا المعنى ولا
يكون قدما بمعنى السمت لا إلى نهاية في جانب المستقبل بل يطر
عليه العدم بانتفاؤه وعلته التامة بانتفاؤه ذلك الشرط الأخير فلا يلزم
تحلف المعلول عن علته التامة فلا ينافي في القدم بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم للعدم اللاحق فلا يكون طر يان العدم دليل على حدوثه لا يقال
استناد البعض باليجاب والآخر باليجاب يستلزم الترتيب
بلا مرجح لأن نسبة الكل إلى الواجب بذاته على الاستواء لا يقال
للخصم أن يقول يجوز أن يكون للاستناد باليجاب مرجحا
غير معلوم لنا ولكن لا بد أن لا يكون حادثا أيضا فذكر **قوله**
قلت يبطله برهان التطبيق لأنه يجري في مطلق التسلسل
سواء كانت مجتمعة الأجزاء في الخارج أو متعاقبة غير مجتمعة
فيه على ما سبق أن شرط مستندا إلى الواجب لذاته باليجاب وبواسطة
منتهية إلى شرط مستندا إلى الواجب لذاته باليجاب وبواسطة
فيكون قدما بمعنى السمت ورجح يكون كل ما هو مستند إليه بواسطة
قدما بمعنى السمت أيضا فلا يلزم تحلف المعلول عن علته التامة
فثبت أن كل ما هو مستند إلى الموجب القديم مستمرا فطر يان
العدم يكون دليل على حدوثه **قوله** نعم يرد أن يقال أنه حاصل
أن ذلك القديم يجوز أن يكون مستندا إلى الموجب القديم
بشرط عدمي ثابت في الازل فلا يكون ذلك المستند مسبوقا
بالعدم ولكن يجوز أن يلحقه العدم بزوال ذلك الشرط يان
يوجد ما ينفأ إليه في جانب المستقبل بتحقيق علته التامة فيه فزوال
ذلك المستند في جانب المستقبل بسبب زوال شرطه العدمي
فيه بل يزوال علته التامة فيه لا يزوال علته الفاعلة حتى يلزم
زوال الموجب القديم فطر يان العدم لا يكون دليل على حدوثه
لا يقال إذا زال ما ينفأ إليه ذلك الشرط فيلزم أن يوجد

ذلك المستند بعد زواله لعودة علتة التامة لانا نقول ان
ما كان جزء من علتة التامة لعدم السابق على ذلك المضاعف
اليه لا لعدم اللاحق له ولا يقال ان عدم المانع اذا كان جزءا
العلته التامة لوجود شئ وعدم غير مؤثر في الوجود يلزم ان لا يكون
العلته ان منه مؤثره فيه لانا نقول لا استحالة في ذلك اللازم لانه
المؤثر في الوجود انما هو الفاعل وعدم المانع يجوز ان يتوقف عليه
تأثير الفاعل الموجود المؤثر في الوجود وما قيل من ان عدم المانع
كاشف عن امر وجودي وهو كجزء في حقيقة من العلة التامة
كعدم العمود المانع عن سقوط السقف فانه كاشف عن وجوده
يمكن تحريك السقف فيها ان تم حينئذ دفع به ههنا منع المجتبي
الفاضل لكن الظاهر انه غير تام لانه مدخلية شئ في وجود شئ آخر
انما يجب وجوده فقط او يجب عدمه فقط او يجبهما جميعا كما بين
فيما بين الدائر والمدار وجواب عن ذلك المنع بان الشرط العمدي
لا بد ان يستند الى شئ فهو اما مستند الى الموجب القديم او الى المنع
لذاته والاول اما بدونه واسطة او بواسطة شئ لانه عدمية غير متناهية
والمستند الى المنع لذاته لا يجوز زواله والمستند الى الموجب القديم
بدونه واسطة لا يجوز زواله ايضا فاذا استند ذلك الشرط العمدي
الى احدهما لا يجوز زواله فلا يطرأ عدم على ذلك المستند والآخر
تحلف المعلول عن علتة التامة والمستند الى الموجب القديم بواسطة
شئ لانه عدمية غير متناهية لا يتصور زواله ايضا لان زواله
انما هو بزوال تلك الشروط وزوالها يستلزم وجود امور غير
متناهية وهو باطل بمرهان التطبيق فلا يطرأ عدم على ذلك المستند
ايضا فثبت ان كل ما يطرأ عليه عدم لا يكون قديما فزود بان
الامر العمدي غير محتاج الى العلة الاحتياج الى العلة اما الحدوث
او الامكان مع الحدوث او بشرط الاول مذهب جمهور المشككين

المشككين وان في مذهب البعض منهم والثالث مذهب البعض
الآخر والتبيل المذكور من طرفهم فلا بد من ان يكون ذلك لجواب
من طرفهم ايضا وهو على خلاف مذهبهم وهو ان علتة الاحتياج الى
العلته التامة الامكان كما ذهب اليه الفلاسفة على انه يجوز ان
يكون تلك الشروط العدمية اعداها لا امور الاعتبارية فبذلك
لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية فيه فظهر لانه ان اريد بالامور
الاعتبارية الامور التي تثبت في نفسها فزوال اعدادها يستلزم
ثبوتها في نفسها وتبطل التسلسل فيها بمرهان التطبيق ايضا
وان اريد بها الامور التي لا تثبت لها اصلا في نفسها ولا في الخارج
في اعدادها انما هي وجودات فكيف يجعل عدم الامر الاعتبارية هذا
المعنى شرط لانه مضر للمانع فتدبر وقيل في الجواب فيه نظرا
تنقل الكلام الى سبب زوال ذلك الشرط العمدي او الى شرط زواله
فاما ان يكون ذلك السبب او الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا
تنقل الكلام الى سبب زواله او بشرط زواله وان كان وجوديا تنقل
الكلام الى سبب وجوده او بشرط وجوده فزواله يستلزم التسلسل في
الاسباب او الشروط البتة فان قلت يمكن اختبار الشق الاول
وج يلزم التسلسل في العدميات والتسلسل فيها ليس محال قلنا
هذا التسلسل ايضا محال على ان زوال عدم الشئ انما هو بحصول وجود
فالتسلسل في زوال العدميات يستلزم التسلسل في حصول الموجودات
وبهذا التسلسل محال بلا نزاع انتهى لا يقال لا يجب زوال سبب زوال
الشرط العمدي لجواز بقائه فلا يلزم التسلسل لانا نقول لا شك ان
ذلك السبب سبب لوجود الشرط وبذلك الشرط العمدي ايضا فلو كان
باقيا يلزم بقاء ذلك الشرط والمسيون بعدم لا بد ان يتخلف العدم
ايضا فتدبر في هذا المقام **قول** والافسكون لم يرد سؤال ان الحدوث
اي لم يرد سؤال بالكون في ان الحدوث ولا يحتاج الى ما قاله الشرح

المحقق في الجواب عنه لدخوله في التكون ح لان معنى السلب
بقوله والآح يشتمل على ما يكون مسبوقا يكون آخر في الحجة الأولى
وعلى ما لا يكون مسبوقا يكون أصلا بخلاف ما قاله الشارح المحقق و
انت تعلم ان هذا مبتدئ على عدم اعتبار اللبس والمسبق فنه يكون
آخر في التكون كما ذهب إليه أبو هاشم واتباعه وهو يخالف
العرف واللغة فلما لم يجعل الشارح المحقق سكونا بل وانسطة بينهما
كما ذهب إليه أبو الهذيل واتباعه ولا يخفى عليك انه يستلزم عدم
صحة حصر الاكوان في الاربعية وعدم صحة حصر الكون في الحجة في
الكونين المسبوقين بالكون الآخر كما في الشرح وتخصيص المقسم بكونه
بعد ان احدث وان كان محال له وجه بالنسبة الى التقسيم الثاني
لكنه ليس منه بالنسبة الى التقسيم الى الاكوان الاربعية **قوله**
يرد عليه اه يعني برده على ظاهر كل من التعريفين ان ما حدث في
مكان واستقر فيه آئين فانتقل منه في آن ثالث الى مكان آخر
لزم ان يكون كونه في آن ثان جزء من الحركة والتكون معا فان
هذا الكون مع الكون الاول سكون ومع الكون الثالث حركة فلا
يمتاز بحركة عن السكون بالذات لا يخفى عليك ان المتبادر من
عبارة الشارح المحقق عين ما قاله المحشي الفاضل من ان الحق
الحركة كون اول الى آخره والمتبادر من قوله **قوله** معنى قولهم الى
آخره ان يكون قولهم بمعنى ما قال به الشارح المحقق اوله والآخر
من يحمل عليه بصرف عن الظاهر دفع الاعتراض الذي يرد
على ظاهر كل من التعريفين وهو ما صرح به المحشي الفاضل بقوله
يرد عليه الى آخره فيكون مقصود المحشي الفاضل بيان فائدة
قوله وهذا معنى قولهم فلا يرد ما قيل من ان المقصود من قول
الشارح وهذا معنى قولهم اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول
على البسطة والمراد ما ذكره فلا يرد ما ذكره المحشي انتهى ووجهنا

وهنا بحث لانه ان اراد بعدم تمايزهما بالذات عدم تمايزهما
بحسب الوجود الخارجى بان يكون تحقق كل منهما في الخارج متمازا
عن الآخر فيه وعليه انه غير لازم لان التكون انما خرج من
العدم الى الوجود بانضمام الكون في آن ثان الى الكون في آن
اول وفي هذا لا يخرج الحركة من عدم الى الوجود بل خارجة
عنه الى الوجود بانضمام الكون الثالث في آن ثالث في مكان الى
الكون الثاني في مكان اول فاحدهما متماز عن الآخر بحسب الوجود
الخارجى وان اراد عدم التمايز بالنسبة الى جميع الاجزاء فالتمايز
بينهما بالنسبة الى جميع اجزائهما غير واجب وان اراد عدم التمايز
في حقيقةهما فهو غير لازم ايضا لوجوب اشتراك الانواع في الجنس
مع ان حقيقة كل منهما غير حقيقة الآخر اللهم الا ان يقال ان
الشيء الواحد لا يكون جزء من الماهيتين في الحقيقة بل اجزاء من
منهما انما احصته والتمايز بين احصص لازم فتأمل قبل عدم
الامتياز للذاتى يجرى فيما حدث في مكان ثم انتقل آخر الى مكان
حيث لا يلزم امتياز حركتين بالذات لاشترائهما في الكون الثاني
واجيب عنه بان عدم امتياز حركتين لا يضر كثيرا بخلاف اشتراك
الحركة والتكون فانهما لكونهما متقابلين يلزم الامتياز الكامل
قوله واجبت الحركة كون اول اه لا يخفى عليك انه يراد عليه السؤال
ايضا بالكون في آن احدث ولا يصحح حصر الاكوان في الاربعية
ايضا ويرد عليه السكون بعد الحركة لان الكون الاول في مكان
ثان مسبوق بالكون في المكان الاول والتكون بعد الحركة مسبوق
بالكون في مكان آخر اللهم الا ان يراد المسبوقية بلا واسطة فتدرك
قوله وهذا ظاهر اه اى حقيقة كل من هذين التعريفين ظاهر
عند تجدد الاكوان بحسب الآيات كما ذهب اليه الشيخ الاشعري
لان الاعراض كلها غير باقية عنده واما عند بقاها كما ذهب

اليه كثر من المحققين فبقية اشكال ايضا اذ لا معنى ح كونه
الكون اولاً وثانياً ويكن ان يقال كون الكون اولاً مثل معنى
كونه في آن اول فالوصف وبالاولية مجاز وبعد فيه اشكال
لان الموصوف بالحركة لا يكون موصوف الكون على انه يستلزم
عدم التمايز الذاتي بين الحركة والكون **قوله** ان قلنا
حاصله ان جواز زوال الكون لا يستلزم وقوع زواله فجوز
ان يوجد كون مستمر ازل وابد فجواز الزوال لا يوجب
حظر بان العدم لا يوجب سبق العدم على الكون فلا يكون جواز
الزوال من قبله فقدم فلا يكون دليل حدوثه وحاصل الجواب
ان التقديم واما واجب بذاته وهو ممتنع زواله فجواز الزوال
بنا فيه قطعاً واما مستند اليه بالاجاب فيمتنع تخلفه عنه
لامتنع تخلف المعلول عن علته التامة فجواز الزوال بنا فيه
ايضاً والالجاب تخلف المعلول عن علته الناقصة وقد فرض انه
ممتنع فهو يستلزم سبق العدم فيكون دليل على حدوث الكون
وفيه نظر لان الامكان الذاتي لا ينافي في ذلك المستند في نفس الامر
ولا سلم ان تخلف المعلول عن علته التامة ممتنع بالذات والامكان
الذاتي لا ينافي للممتنع بالغير في نفس الامر فلا يكون جواز الزوال
دليل على حدوث التام الا ان يقال اذا جاز عدم المعلول عند
وجود علته التامة فجاز وجود المعلول عند وجود تلك العلة
التامة لا بد من امر آخر يبرح الوجود على العدم به فيلزم ان يكون
العلّة الناقصة بل ناقصة وهو خلاف المقروض **قوله**
والاستدلال اه حاصله انه لو وجد مجرد في الخارج يشاركه البار
في التجرد ولو شاركه البار في فيه فيمتاز البار عن غيره بقيد
آخر لان كل موجود يجب ان يمتاز عن الموجود الآخر بقيد غير موجود
في ذلك الموجود الآخر ولو كان البار يمتاز عنه بذلك القيد

القيد فيكون مركباً ولو كان مركباً لكان محتاجاً لان المركب محتاج
الى اجزائه ولو كان محتاجاً لكان ممكناً ولو كان ممكناً لا يكون
واجباً لذاته وهو خلاف المقروض فلا مكان باطل فالاحتياج
باطل فالتركيب باطل فالامتناع بقيد آخر باطل فالاشتراك في التجرد
باطل فوجود مجرد ليس بجسم ولا حسنة في باطل فقدم في الخارج
حق وهو المطلوب وحاصل الجواب عنه ان الاشتراك في التجرد
اشتراك في العارض التلبيح لان معنى التجرد عدم التجرد والاشتراك
فيه لا يستلزم الامتناع بقيد فضل عن الامتناع بقيد آخر اذ
يجوز ان يكون حقيقة بسيطة وممتازة عن الآخر بالذات
مع الاشتراك معه في العوارض فلا يلزم التركيب ولو سلم انه
اشتراك في الذاتي وهو يستلزم الامتناع بقيد آخر ولكن لا يلزم
انه امر وجودي ذاتي آخر لم لا يجوز ان يكون امر اعم من خارجا
عن حقيقة تلك كتحينه على ما ذهب اليه المنكحون من ان التعيين
عدمي غير موجود في الخارج والا يلزم التسلسل في التعينات المتتالية
فلا يلزم التركيب ايضا فيه نظر لانه يستلزم التركيب من التجرد
مما قام به التجرد والاحتياج في تميزه تلك عن الغير بامر عدمي
وهو ليس بجائز في حقه تلك قال الشارح المحقق لان ادلة وجود التجرد
غير نامة قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل وهو عندهم مجرد
ممكن ليس جسمياً ولا حالياً ولا جزء منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستقل
في واقعيته عن الاكالات الجسمانية واحتجوا على اثباته بوجهين الاول
التدقيق واحد حقيقي لا يمكن فيه اصلاً فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد
والمتمتع ان يكون ذلك الصادر عنه جسمياً لتركيبه فلو صدر اولاً لزم تعدد
الصادر في المرتبة الاولى ويمتنع ان يكون ايضا احد جزئي الجسم اذ لا
يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالثبوت ايضا والصادر اولاً
مستقل بالوجود والثابت معه ويمتنع ان يكون عرضاً اذ لا يستقل

بأن وجوده دون محله ويمتنع أن يكون نفسا إذا النفس لا تستقل لا تستقل
بالثاني دون الجسم الذي هو ألتها فتبين أن يكون الصادر أو لا هو
العقل والثاني المذكور في الموطولات تركناه خوفا من إيجاب اللال
وقالوا أن ذلك العقل الصادر عنه أو لا له اعتبارا است ثلثة وجوده
في نفسه ووجوبه بالغير وإمكانه لذاته فيصدر عن ذلك العقل
باعتبار وجوده عقل ثان وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار إمكانه
لذاته جسم وهو الفلك الأول وكذلك يصدر عن العقل الثاني عقل
ثالث ونفس ثالثة وفلك ثالثة وبهذا إلى العقل العاشر المفيض
لشأن الموجودات وقالوا في اثبات بحركة نفوس الأفلاك أن حركات
الأفلاك إرادية دورية لأنها ذاتية وحركات الذاتية إما طبيعية
أو قسرية أو إرادية وكون حركاتها الدورية طبيعية باطل لأن حركات
الدورية لكل وضع فيها فهو مطلوب ويمتنع أن تكون حركاتها
الدورية مستندة إلى طبيعتها كانت مطلوبة بها ومرتبة بها وإثباته
محال وكونها قسرية باطل أيضا لأن القسرية إنما يكون على خلاف طبع
الشئ وهذا لا طبع فلا تستقيم كون حركاتها الدورية إرادية
فإذا كانت لها نفوس مجردة لأن إرادتها المتعلقة بحركاتها
ليست بناتية عن تحيل محض وهو قوة جسمانية تدرك أمور أخرى
والأمتنع دوام حركاتها على نظام واحد لا يختلف ولا يتغير في
الجهة ولا في السرعة فإرادتها التي ترتب عليها حركاتها السريعة
على وتيرة واحدة ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه أمور غير متناهية
ومحل التعقل الكلي مجردا وقالوا في بحركة النفوس الالفية أنها
تعقل البسيط ومحل البسيط مجردا إذا انقسام المحل بوجوب انقسام
أحوال فيه فيلزم انقسام البسيط قوله ومنها ما يقال أنه غير هـ
المجردة مالا دليل على وجوده وكل مالا دليل على وجوده يجب عدمه
أن المجرد يجب عدمه أما القسري فلأن أدلة وجود المجردات غير ثابتة

غير ثابتة على ما بين في المطولات وأما الكبرى فلأنه لو لم يجب عدم
مالا دليل على وجوده لجاز وجود جبال شاهقة عندنا لا نراها لأنها
محال دليل على وجودها عندنا كقولنا وجود تلك الجبال غير جائز فيجب
عدم مالا دليل على وجوده لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
وحاصل الجواب الأول أن معارضة في الكبرى المدللة أو منعهما على
أن يكون راجعا إلى الملازمة في دليل هذه الكبرى فالمدكورح يكون
سنداه لكن برؤية مطلق أن المراد مالا دليل عليه أصلا لأن وقوع
الكثرة في سياق النفي يفيد العموم وانتفاء جميع الملزومات يستلزم
انتفاء اللازم وأن لم يستلزم انتفاء الملزوم المخصوص فلذا يبادر
إلى التسليم وإيجاب عنه بمنع الصغرى على تقدير الكبرى على تقدير
آخر لا يقال أن مالا دليل عليه عند الجميع يجب نفيه لأن الأمتنع لا يمنع
على الضلالة وأن ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسنا
نقول فرق بين عدم اطلاعهم بالدليل وبين اجتماعهم على الأمر
وما نحن فيه من قبيل الأول أن قلت أن مالا دليل عليه أصلا يجب
نفيه لجواز أن يكون وجوده معلوما بالبداهة قلنا أن الكلام
في النظري وأن ذلك الوجود لا يلائم من دليل مؤثر فيه البتة وأن
لم يكن دليل على الحكم بذلك الوجود قوله وعدم حضور الجبال اهـ
جواب سواء مقدرا ومواته لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء
المدلول يلزم أن لا يكون عدم حضور تلك الجبال معلوما لنا وهو
معلوم لنا وحاصل الجواب أنه معلوم بالبداهة لا بطريق أن
حضورها محال دليل عليه فالملزمة غير مسلمة ويمكن أن يكون
منع الملازمة في قوله والألجواز أن يكون اهـ وحاصله أنا لا نسلم
الملازمة إنما جاز لو لم يكن عدم حضور معلوما بالبداهة والمعلوم
بالبداهة لا يجوز خلافه قوله أي حدوث ثبوتها لا خلاف

التي يستدل بها على حدوث الاعيان مثل الحركة والتكون
وانما قسره بهذا الالزام على الكلام على ظاهره ان يكون حدوث
الاعيان دليل على حدوث جميع الاعراض وحدث بعضها
كالحركة والتكون كان دليل على حدوث الاعيان فيلزم كون
الشيء دليل على نفسه مثل يلزم كون حدوث الحركة دليل على حدوث
تلك الحركة وانه محال فثبت الحاجة الى هذا التفسير للاحتراز عنه
لا يقال لا حاجة اليه لان الدور غير لازم ايضا اذا ابقى الكلام
على ظاهره لان حدوث الحركة المعلوم بالمشاهدة مثلا يكون دليل
على حدوث العين وحدثها يكون دليل على حدوث تلك الحركة
من حيث كونها قائمة بالحادثة فاللزام ان يكون حدوث تلك الحركة
المعلوم بالمشاهدة دليل على حدوثها المعلوم من حيث كونها
قائمة بالعين الحادثة وهذا ليس بدور لتغاير جهة التوقف لانا نقول
ان حدوث الحركة المعلوم بالمشاهدة لا يكون دليل على حدوث
العين بالاعتبار قباها بهذه العين فيلزم الدور قطعاً فثبت
قوله رديته المطلق اه قيل يمكن الجواب عنه بان حدوث كل
فرد يستلزم حدوث جميع الافراد وحدث جميع الافراد يستلزم حدوث
المطلق لان المطلق لا يوجد الا في ضمن فردا واذا كان جميع الافراد
حادثة فكيف يكون المطلق قدما انتهى قول انه يقتض بان كل فرد من افراد
نعم الجان متناه وتساوي كل فرد منها يستلزم تساوي جميع نعم الجان
نعم يمكن ان يقال ان مراد الشرح المحقق ان صدق الموجبة الكلية
اعني قولنا كل حركة حادثة يستلزم كذب التلبيح الجزئية اعني قولنا
بعض الحركة ليست بحادثة وكذب ما يلزمها اعني قولنا بعض الحركة قديمة
والا يلزم اجتماع النقيضين وانه محال فكيف يتصور قدم الحركة المطلقة
اذ قدما يستلزم صدق هذه التلبيح الجزئية فيلزم اجتماع النقيضين
والكضم ان يقول انما لا نشتم ان قدما يستلزم صدق هذه التلبيح

السالبة الجزئية اذ يجوز تحقق الحركة المطلقة في ضمن مجموع الحركات
الغبة المتناهية في جانب الماضي من حيث هو مجموعها ولا شك ان
هذا المجموع ليس من افراد موضوع تلك الموجبة الكلية فنصدق قولنا
هذا المجموع ليس مسبوق بالعدم لا ينافي لصدق قولنا كل فرد من
اجزائه مسبوق بالعدم والمراد المحشئ الفاضل ليس الا يمكن دفعه
بان هذا المجموع ان وجد فوقه حركة لم يكن هذا المجموع مجموعا بل بعضا
وهو خلاف المفروض وان لم يوجد فوقه حركة نسبون بعدم الحركة
فلا يتصور قدم المطلقة وفيه نظر فتأمل فيه **قوله** ولاستحالة اء جواب
سؤال مقدرو وهو ان الكلام المذكور يوضح يلزم القساف الشئ الواحد
بالتقابلين معا اعني البداية واللا بداية وانه مستحيل وحاصل
الجواب منع الاستحالة اذا كان القساف بهما بحسب اختلاف الحثبات
وههنا كانه كذلك ونظيره ان جسم متصف بالكتابة من حيث تحققه
في ضمن الانسان وبالكتابة من حيث تحققه في ضمن الفرس **قوله**
وايضا لوضح اه اشارة الى النقص الاجمالي بانه يستلزم ان لا يوصف
نعم الجان بعدم التناهي مع انها موصوفة به عندكم وببانه ان
لكل منها نهاية كما ان لكل من تلك الحركات الجزئية بداية فلو استلزم
بداية كل منها بداية المطلقة فثبت لزم نهائية كل من نعم الجان
نهائية النعمة المطلقة منها مع انها غير متناهية في جانب المستقبل
عندكم وما قيل من ان قياس نعم الجان على الحركات قياس مع الفارق
لان الوجود بالفعل في كل مرتبة منها متناهية ومعنى عدم نهائيتها
انها لا تنتهي الى حد لا يوجد بعده مثلهما بخلاف الحركات فان الوجود
منها بالفعل ولو متعاقبة غير متناهية ليس بشيء ههنا لان هذا الفرق
وان كان صحيحا في نفسه لا يدفع ورود هذا النقص ولا ينافي فيه كما لا يخفى
قوله والا صوب اه اي والا صوب ان يجاب عن هذا السؤال صراحة
بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على جريان بيان

التطبيق فيها لانه جار عند المتكلمين في الامور الموجودة سواء كانت
مجمعة في الوجود او متعاقبة فيه وسواء كانت مرتبة مطلقا او
غير مرتبة فاذا كانت تلك الحركات متناهية ذا بداية يكون المطلق
الذي في ضمنها متناهي اذ اذ اية فيكون حادثا قطعيا بما حوزناك
فلا بد من ماضٍ حاصل من كلام الشيخ المحقق يكن حمله على هذا الاصل
بصرفه عن ظاهره فلا بد على كلامه اشكال لان هذا البراد بالنظر
ظاهر كلامه وهو ليس بموافق لهذا الاصل وبما قلنا قوله الاصل
دور الصواب **قوله** حفته بالذكرة يعني حقت الجسم بالذكرة لان كلام
المعترض فيه حيث قال لو كان كل جسم في حيزه اذ المقصود مجرد دفع
كلامه هذا لبيان ما اية حيز عند المتكلمين والآن يجب ان يقول الحيز عند
المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يستغل الجسم او انجوهر قال البعض
ما حاصله ان هذا معنى الحيز واما معنى المكان فهو الفراغ المتوهم الذي
يستغل الجسم فقط انتهى حاصله اعلم ان المكان عند ارسطو سطحا ظاهريا
والناظرين من الحكماء هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحتوي ووليهم عليه انه لو لم يكن ذلك لكان اما بعدا
موجودا او بعدا مجردا اذ لا احتمال غير هذه الثلاثة عند اهل المعلم و
التحقيق والاول باطل لان المكان موجود بدليل انه مثار الاشياء
احتمية بهنا وهناك وانه يتقل منه جسم ويتقل اليه وانه مقدرة
لنصف وثلاث وربيع وغيره وانه متفاوت بزيادة ونقصان ولا
يتصور شي من هذه الامور الاربع للمعدوم في الخارج والثاني باطل
ايضا بدليل ان المكان لو كان بعدا مجردا موجودا فاما ان يقبل
لذاته الحركة الابدية وهي الانتقال من مكان الى آخر او لا يقبلها
فلو قبلها فله كان آخر فتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل فيكون
هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه محال
بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي

حيث هي جميع يكون انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن
انتقال الكل من حيث هو كل ايضا فجميع مكان فذلك المكان اقل
في تلك الامكنة لكونه واحدا منها وخارج عنها لكونه طرفا لها وانه
محال لكونه جمعا بين النقيضين ولو لم يقبلها فالجسم ايضا لا يقبلها لما
من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة
البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم باطل بالثابت فلهذا
اللزوم فاذا ابطال الاول والثاني ثبت كون المكان عبارة عن السطح
المذكور وعند فلاطون واتباعه هو البعد المجرد الموجود الذي
ينفذ فيه جسم وينطبق البعد الحال في الجسم على ذلك البعد في
اعماله واقطاره ووليهم على وجود ذلك البعد انه يقبل التقدير
بالنصف والثالث وغيرهما ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان
ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة والمعدوم
ليس بمقدور ومتفاوت ونحن نعلم بالضرورة ان كلاما من قبول التقدير
والتفاوت حاصل مع قطع النظر عن فرض العقل ووليهم على كون
المكان ذلك البعد انه لو لم يكن بعدا لكان سطحي لما تروا اللازم باطل
فلهذا الملزوم ومن ادعى بطلان اللازم ان لكل جسم مكانا فلو كان
سطحي فيلزم عدم تمايز الاجسام وانه محال ومنها انه لو كان سطحي
لزم تحركه ان كان حيزا هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك
واللازم بين البطلان وبيان الملازمة ان الطير الواقف في الهواء
الهاتية ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان سطحي حركته في تلك
الحالة اذ ليس للحركة الابدية الاستبدال المكان بمكان آخر ولا شك
ان الطير في تلك الحالة يستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه
وان القمر متحرك ويلزم من كون المكان سطحي سكونه في حال حركته
لانه غير مستبدل للسطح الذي هو مركزه فيمنه من تلكه وكذا الحال فيما
نقل من بلد الى بلد في صندوف اعلم ان القائلين بكون المكان بعدا

مجردا موجودا في زمان فرقة بجزء خلقه البعد عن الاجسام
وهم اصحاب الخلد و فرقة تمتعه وعند المتكلمين هو البعد المحرور
هو الخلد وحقيقته ان يكون جسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا
بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا هو هو ممتدا في الجهات سالكا
لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن حال عن الشغل ولهم في اثبات
الخلد الذي هو المكان عندهم دليلان كل منهما الزاوي الاول انه
اذا انطلق صفة ملسا على صفة ملسا ومثلها كم رفع الصفة
العقوباتية دفعة لخلد الوسط اول زمان الارترقح لان انتقال جسم
الهوا من جانب الى الوسط اما غير محتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر
الف ادو محتاج اليه وح هو اما كالن في الوسط حين ما كان في الطرف
وهو ظاهر الاستحالة او غير كائن فيه حين ما كان في الطرف فيكون
الوسط خاليا حين ما كان ذلك الجسم الهوا في الطرف وهو المطلوب
والثاني انه لو لم يكن لخلد ولتحركت اجسام العالم باسرها بحركة بقية
والا لزم بين البطلان فكذا المزموم بيان الملازمة ان الجسم المتحرك
ينقل مكانه بحركته الى مكان آخر والمفروض ان ذلك المكان الآخر محمول
بجسم آخر وهو ينقل من مكانه البتة اذ لا يتداخل جسمان ولا ينقل
الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه
لئلا يزعم نداخلهما وانتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال الجسم
الآخر عن مكانه الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه
فيكون لان كل واحد من الانتقالين مشروطا بالآخر فالجسم الاول
ينقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام في هذا الجسم الثالث
كما في الاول فلا بد ان ينقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال
الثاني اليه والكلام في الرابع كما في السابق عليه فلا بد ان ينقل الرابع
عن مكانه حتى يتصور انتقال الثالث اليه فيلزم التسلسل فيمكن
اجسام العالم باسرها بحركة بقية وقد عرفت انه ظاهر البطلان وكذا

ولا يتجسدت في وهما ان ما ذكر من الاحتمالات الثلاثة في معنى المكان
عند اهل العلم والتحقيق واما العادة فهم يطلقون لفظ المكان على
ما يمنع الشئ عن التزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء
المحيط به حتى لو وضعت الدرة على رأس قبة بمقدار دراهم لم يجعلوا
مكانها الا القدر الذي يمنعها من التزول وهذا التفصيل نبذة
حما في شرح المواقف **قوله** ان قلت الصفة اه حاصلة ان صفة
الواجب لذاته والمركب منهما مما يجوز وجوده مع ان كل منهما ليس
من جملة العالم اما كون صفة الواجب لذاته مما يجوز وجوده
امكانها لا احتياجها الى الذات واما كون المركب منه فلان امكان
اجزائه يستلزم امكان الكل والاعدم كونهما من العالم فلهذا انقصا
عن الواجب لذاته فكل منهما منع الملازمة في قوله لو كان محدث
العالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لا يذهب عليك ان هذا
لا يتصور من طرف الخصم وهو حكيم لانه لا يقول بصفة الواجب
لذاته اللهم الا ان يقال لا يذهب لك اكل فتدبر **قوله** قلت لا يضر
اه حاصلة ان هذا المنع لا يضرنا لذاته من تسليم المدعى وهو بثبوت
الواجب لذاته لان صفة لا توجد بدونه بالضرورة وكذا الكل
المركب منهما لا يوجد بدونه بالضرورة فيه نظرا لان هذا المنع وان
لم يضر لهذا المطلب لكنه يضر قطعاً لكون محدث العالم هو
المتقطع وكفى هذا القدر للمانع والظاهر المتبادر منه كونه لغيرنا
محدثا له ابتداء لا بالواسطة كما هو ذهب المتكلمين **قوله** وكلامنا
في الجائز المبين القول الاول لدفع مادة النقض وهذا القول لا يثبت
نكث الملازمة الممنوعة لان كلام من صفة الواجب لذاته والمركب
منهما وان كان مما يجوز وجوده لكنه ليس من الجائز المبين
للاوجب لذاته المغاير له والحاصل ان الملازمة الاولى المطوية
محفوظة عن المنع بهذين السنين بالنظر الى القول الاول

كما ان الثابتة محفوظة عنه بالنظر الى القول الثاني فهو ليس
بجواب آخر كما قاله بعض الناس بل من تمامه اجواب والآلورد
المنع ح بهذين السندين على الملازمة الاولى المطلوبة والى اجواب
بأن لا نسلم كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بإمكان المنع
لان كل ممكن محدث فيه نظر لانها اذا لم تكن ممكنة فهي اجمته
لذاتها او واجبة لذاتها وهما محالان او واجبة لذاتها
والا غير واجبة يراد المنع بها على قوله اذ لم يكن واجب الوجود
لذاته لان ممكن الوجود مع انها ممكنة في الحقيقة والكل غيبه
واقول ان هذا مضاف الى المنع بالمنع وهي خارجة عن قانون المناظرة
وحمل الوال على الاستدلال خلاف سون العبارة كما لا يخفى وبهذا
المقدير يظهر لك عدم تمامية ما قيل في اجواب بوجه آخر من
ان المراد لو لم يكن محدث العالم هو الذات الواجب الوجود والى
الذات الجائز الوجود فيكون من جملة العالم لا يخرج يراد المنع بصفة
الواجب لذاته والمركب منهما على الملازمة الاولى فلا بد مما ذكره المحقق
الفاضل في دفع الاعتراض قوله لكن يراد عليه اه حاصل المنع
مع التردد يعني اذا اريد من العالم في قوله كان من جملة العالم
وجوده وحدوثه فلا نسلم الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود
من جملة العالم لجواز ان لا يكون محدث العالم منه كالمجرد واذا
اريد منه مطلق العالم فلا نسلم الملازمة في قوله فلو كان من جملة
العالم لم يصلح محدثا للعالم ومبداه لجواز ان يكون البعض
من مطلق العالم محدثا ومبدا لما ثبت وجوده من سائر العالم
اذ المفروض محدثية ثابت وجوده لا محدثية جميع العالم مطلقا
على ما عرفت سابقا ولا يلزم من منع عليه الشيء لنفسه وانما
المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون اه والى الثاني بقوله فيصالح
محدثا لذلك العالم فمن قال انه منع للمشرطية المدلول عليها بالقول

بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا اه ففاه كلامه بلا وجه كما لا يخفى و
اجواب عنه بان هذا الدليل مبني على ثبوت المجردات فيه نظرية
غير تمام لعدم تمامية ادلة نفيها على ما عرفت سابقا وما قيل
من ان هذا المنع لا يضر تالاته اذا كان جائز الوجود يجب انتباهه
الى الواجب بالذات لا مكانه فيه نظر لان هذا الاستدلال لا يستدل
بطريق الحديث ومقصود المحقق الفاضل انما هو القبح له بهذا
السند لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه حائثا حدوثة وما ذكر
استدلال بطريق الامكان وعدم ورود المنع عليه سلم فان قلت
انه لا شك في انهما واجبا الى الواجب وهو ان كان واجبا
بالذات فالامر ظاهر وان كان واجبا بالذات فيجب استناده
الى الواجب بالذات ففقيه ايضا تسليم المدعى قلنا يراد عليه انه غير
ح اشتمال الدليل على المقدمات المستدركة في الحقيقة ولا يكون استدلالا
بمجرد طريق الحديث كما لا يخفى واجواب عنه بان كون ذلك الجائز حائثا
ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلا ان غلبة الموجود لا يكون
معدوما واما حدوثه فلا ان كل ممكن حادث فيه نظر لان القول بان
كل ممكن حادث غير تمام في الحقيقة وحظر بياننا هذه المباحث ثم
تثبتت كتب القوم فوجدتها فيها الحمد على نعم الله تعالى وحمل الحديث
اه حاصله اجواب عن الاعتراض المذكور على تقدير ارادة مطلق العالم
بجمل الحديث في قوله الحديث للعالم هو الله تعالى على الحديث بالذات
وهو الخارج من العدم الى الوجود مطلقا ولا يحتاج الى غيره اصلا وما
لا يكون كذلك فهو من جملة العالم فلا يصلح لان يكون محدثا بالذات
اصلا وحاصل الوقع انه لا بد من قوله ضرورة امتناع ترجيح اه
او بداهة قوله والحديث لا بد له من محدث انما هي على تقدير ارادة
مطلق الحديث واما اذا اريد به الحديث بالذات فلا تالته مبني على
بطول التسلسل ذكر في شرح المواقف كل حادث فله محدث كما

يشهد به بديهته العقل فان من رأى بناه رغبنا حادنا خرم
بان له بنيا وذهب اكثر من حاج المعترضة الى ان هذه المقدمة
الاستدلالية والسند لواعيها نارة بان افعالنا محدثة وحيث جنة
الى الفاعل لحدوثها فلذا اجواب المحدث لان علته الاحتياج مشتركة
والاخرى بان الحادث قد انقصف بالوجود بعد العدم فهو قابل
لما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجح وجوده على عدمه
الى مؤثر انتهى ولا ياب عنه قوله لكان من جملة العالم لانه
يكون مستدركا ولا ياب عنه قوله ورتب من هذا ما يقال لانه
ح يكون استدلالا بطريق الامكان ولا يخفى عليك انه يجوز ان يكون
المحدث في قوله وحمل المحدث على المحدث بالذات على صيغة المفعول
فلا يدخل ما ذكره التامل تحت المحدث بالذات فلا يكون مبدءا للعالم
وحاصل الدفع ح انه لا ياب عنه تفسير المحدث في قول البعض بالترجح
من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد لانه صريح في
ان المراد هو المحدث بالزمان **قوله** اي علامة ودليلا اه اشارة
الى ان قوله مع ان العالم اه دليل آخر وحاصل ان محدث العالم لو
لم يكن واجب الوجود لكان جائزا الوجود ولو كان الوجود لكان من
جملة العالم ولو كان من جملة العالم لكان دليلا على وجود مبدءه
بحسب نفس الامر لان العالم اسم لما يكون دليل على وجود مبدءه
لكنه لم يكن دليل على وجود مبدءه اذ الشيء لا يكون دليل على نفسه
يكون مبدءا ومدلولا للعالم اذ لا يكون حين عدم دلالة على نفسه
من العالم فاذا لم يكن منه لم يكن مبدءا ومدلولا لانه لا انتفاء للآثار
يدل على انتفاء الملزوم فيلزم ان لا يكون مبدءا ومدلولا للعالم
حين كونه مبدءا ومدلولا وانه تناقض ويجوز ان يكون معني
قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدءا ومدلولا
للعالم من العالم فاذا لم يكن منه لا يكون مبدءا ومدلولا له وقد

وقد كان حين كونه مبدءا ومدلولا له منه فيلزم ح ان يكون مبدءا ومدلولا
له وان لا يكون مبدءا ومدلولا له وان يكون من العالم وان لا يكون منه
وانه تناقض فيلزم ان لا يكون جائزا الوجود مبدءا ومدلولا للعالم
قوله الاول طريقة المحدث اه رجع الثاني في كثير من المحققين
ويعلم وجهه ما سبق ذكره في المواقف المقصود الاول في اثبات الصانع
وفيه مسائل المسك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر
او عرض وقد يستدل بكل واحد منهما اما امكانه او بحدوثه فانه وجوه
اربعة الاول الاستدلال بحدوث اجواهر وهو ان العالم جوهر حي حادث
وكل حادث فله محدث الثاني بامكانها وهو ان العالم ممكن لانه مركب
وكثير وكل ممكن فله علة الثالث بحدوث الاعراض مثل ما ثبت من التقرب
النظفة علقته ثم مضى ثم لحاظه وما اذ لا بد من مؤثر صانع حكيم الرابع
بامكان الاعراض وهو ان الاجسام متماثلة فاختصاص كل بآله من
الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه نقول
مؤثر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله
مؤثر فيعود الكلام فيه فيلزم اما التور او التسلسل واما الاثبات الى
مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسمة باطل فحين الثاني وهو
المطلوب وقال السيد السند ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل و
رجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به اعلم ان من
ادتم اثبات الواجب لذاته انه لو لم يوجد الواجب لذاته لكانت
الموجودات باسرها ممكنة فيحتاج الكل الى موجد مستقل يكون ارتفاع
الكل بالكلية متمنعا بالنظر الى وجوده اذ لا يمنع جميع اتحاد العدم لا يكون
موجبا للوجود لانه الممكن بالعدم وجوده من علته لم يوجد ويلزم منه
امتناع عدمه من اجلها والذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء كان ذلك
العدم متمنعا بالنظر الى وجوده فلا بد من ان يكون ظار جاعن الكل
اذ لو كان نفسه او ما دخل فيه لكان واجبا بالذات والخارج عنه واجب

بالذات هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا ومنها انه لو لم يوجد واجب بالذات لم يوجد واجب بالغير فلا يكون موجودا أصلا أما الملة الأولى فلان الواجب بالذات اذا لم يكن كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممكنة بالذات ولا بالغير وأما الثانية فلان ما لم يجب بالذات ولا بالغير لا يوجد **قوله** ووجه القرب ظاهر اذا فرق بينهما الآمن حيث الحدود والامكان وكل منهما مقتضى ابطال التسلسل **قوله** ابطال التسلسل اقامته دليل على معنى ابطال التسلسل انما هو اقامته دليل على بطلان التسلسل سواء اقيم عليه وعلى غيره لا اقامته دليل على بطلان التسلسل اذ لو كان معناه هذا المنفى لما صح قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل لا ان هذا الدليل لم يكن مقاما على بطلان التسلسل بل على ثبوت الواجب بالذات لا يقال لم يقبل بل هو احد ادلة ابطال التسلسل بل قال بل هو اشارة اليه وعدم الصحة على ذلك التقدير انما يتصور في المنفى دون المثبت لان كون هذا الدليل مقاما على ثبوت الواجب لذاته لا ينافي كونه مبني على بطلان التسلسل لاننا نقول ليس الغرض من ذكر الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل والا لما صح قوله وليس كذلك بل الغرض منه الاشارة الى انه ليس صريحا في ابطال التسلسل لذاته لم يكن مقاما عليه بالفعل بل على ثبوت الواجب لذاته واذا كان معنى ابطال التسلسل ما ذكرناه فالتمسك باحد ادلة تسلسل بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله وهذا الدليل يستلزمه التمسك بهذا الدليل في اثبات الواجب لذاته افتقار الى ابطال التسلسل فلا بد وما قيل ان الافتقار غير الاستلزام ولا يلزم من كون هذا الدليل القاطع على ثبوت الواجب لذاته مستلزما لابطال التسلسل كونه مقتضى اليه في اثبات الواجب لذاته به قيل الحق ان معنى ابطال

معنى ابطال التسلسل اقامته دليل على بطلانه وعبارة الشارح محمولة على المسامحة ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله بطلان التسلسل يدل قوله ابطال التسلسل واقول هذا بنا في قوله وليس كذلك واصنافه الادلة لا تخفى المسامحة ايضا الا اذا كان ابطال التسلسل بمعنى ابطال بطلانه ويؤيده ايضا ما في بعض النسخ فلو قيل هذا المعنى هو قوله ابطال التسلسل في قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل ولا شك ان هذا الدليل مقتضى اثبات الواجب لذاته الى الحكم بطلان التسلسل حقيقة نظرا ايضا يعرف وجهه من القول الآتي واقول في تقرير الدليل ان جميع الممكنات اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرا ولا يخرج عنها شئ منها فهو ليس معدوم والا فبعدم شئ منها والمفروض عدم دخول غيرها ووجود كل منها فهو موجود لعدم الواسطة بين المعدوم والموجود وليس بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء فكل جزء ممكن لا يخصار الموجود في الواجب بالذات والممكن وكل ممكن فله علة ينتج ان جميع الممكنات له علة وعقله اما نفسه او جزئه او موجودة خارجة عنه لان المعدوم لا يؤثر في الموجود لكنها ليست نفسا لاجله فينتج انها موجودة خارجة عنه وكل موجود خارج عن جميع الممكنات واجب لذاته فينتج ان علة الممكنات بأسرها واجبة لذاتها ولا شك ان هذا الدليل غير مقتضى ابطال التسلسل **قوله** لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بحجج خروج العلة عن السلسلة اه يعلم وجهه مما قرنا لك انفا واما انقطاع سلسلة الممكنات فبضم مقدمات اخرى الى تلك المقدمات المذكورة في اثبات الواجب بالذات وهي ان يقال ان تلك العلة خارجة عن سلسلة الممكنات لا بد وان تكون علة لجزء من اجزاء تلك السلسلة لان كل جزء من اجزائها لواقع بغير تلك العلة الخارجة عنها كان مجموع تلك السلسلة ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شئ سوى تلك

الاجزاء فلم تكن العلة الخارجية علة لاجزائها لاستغناء شرح في وجوده
عنهما بالمرّة وهو خلاف المفروض فلا بد ان تكون علة لجزء من
اجزائها وذلك كجزء لا بد وان يكون طرف السلسلة والا يلزم ان
يكون في اثباتها ولو كان في اثباتها فيلزم ان يكون الجزء الذي نفيه
علة للواجب اولئك الجزء وكل منهما محال اما الاول فلانه يستلزم
كون الواجب معلولا بالمكن ودخول الخارج عن السلسلة فيها
وهو محال واما الثاني فلانه يلزم ان توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي وهو محال ايضا فلا بد ان يكون ذلك الجزء
طرف السلسلة فتقطع عنده وبهذه التقرير ظهر لك ما في كلام المحشي
الفاضل من النقصان وحمل الواجب على الواجب بالغير على ان
يكون مشابهة الى صورة توارد العلتين المستقلتين وحمل الواو
الواصله بمعنى الفاضلة على ان يكون اشارة الى كون الواجب
بالذات معلولا وحمل الواجب على مطلق الواجب بعيد جدا
لا يلتفت اليه صلا ولكن يمكن ان يقال ان صورة التوارد في
المحشي الفاضل اعتمادا على شهرتها ههنا **قوله** فظهر ان امر الافتقار
بالعكس يعني ان ابطال التسلسل مفقور الى اثبات الواجب لان
مقدمات دليل اثبات الواجب قد جعلت جزء من مقدمات
دليل ابطال التسلسل والافتقار من جانب الكل الى الجزء لا من
جانب الجزء الى الكل **قوله** واعلم انه تعرض على الشارح المحقق
الذي بقى بحاله ان يقول بل هو اشارة الى اعادة ابطال التسلسل
والدور ولكن اجواب عنه بوجهين الاول ان التسلسل لازم الدور
ويطاردان اللازم يدل على بطلان ما زود به فلا حاجة الى ذكره والثاني
انها احزان كالغرض ان فذكر احداهما في قوة ذكر الاخر ومستغن
عن ذكره فلذا لم يذكره **قوله** فلما باطل ان اذ يلزم على كل تقدير علية
الشيء لنفسه ولعلته فنذكر ههنا اعلم ان امتناع الدور بالضرورة

بالضرورة عند الامام ومن يتبعه وبالاكتفاء عند غيرهم ومن
اوله انه لو لم يكن ممتمعا كان الشئ علة لعلته ولو كان علة لها
لتقدم على علة المتقدمة عليه ولو تقدم عليها لتقدم على نفسه
بمرتبتين وانه محال فثبت ان الدور ممتنع ومنها انه لو لم يكن
متممعا كان كل واحد من الشئين مفقورا الى الآخر ولو كان كل منهما
مفقورا الى الآخر لافترق كل منهما الى نفسه وانه محال لان الافتقار
نسبة لا تتصور بين الشئ ونفسه بل بين الشئين ومنها انه
لو لم يكن متممعا لكان كل منهما مفقورا الى الآخر ولو كان كل منهما مفقورا
الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا
وانه محال وبيان هذه الملازمة ان نسبة المفقور اليه وهو العلة الى
المفقور وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا
معينا ونسبة المفقور الى المفقور اليه بالامكان لان المعلول المعين
لا يستلزم علة معينة بل علة ما وبيان استحالة هذا اللازم انها في
الوجوب والامكان متساويان فلا يجتمعان في نسبة واحدة وهذا
الدليل اقوى من الاخرين فتدبر في الشارح المحقق وهو انه
لو ثبت سلسلة المكنات ههنا انظار الاول ان معنى الجمع
معينه في هذا الدليل وهو انما يتصور في المتساوي والمفروض ان
تلك السلسلة غير متساوية الثاني ان احاد تلك السلسلة
اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود اصل حتى يطلبت
الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود اما معبرة
مع الهيئة الاجتماعية التي تصير بها شيا واحدا او معبرة بدونها
فعلى الاول لا وجود لها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان لان تلك الهيئة
ممتنع وجودها في الخارج وامتناع الجزء يستلزم امتناع الكل وعلى
الثاني يجوز ان يكون علة لجميع نفسه بمعنى انه يكفي في وجود نفسه
فان الثاني علة الاول والثالث علة الثاني وهكذا فكل واحد من

من احاد تلك السلسلة علة فيها ولما كان هذا المجموع عين الآحاد
لم يخرج الى العلة الخارجية عن تلك الآحاد ولا امتناع في تعليل
الشئ بنفسه على هذا الوجه وانما الامتناع في تعليل شئ واحد
معين بنفسه وهو غير متحقق ههنا الرابع ان العلة الموجودة
لكل لا يجب ان تكون موجودة لكل جزء من اجزائه حتى يلزم من كون
علة الكل جزء منه علة الشئ لنفسه ولعللة الا يرى ان الواجب
اذا اثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على اجزاء
الممكن فله علة موجودة له ويمتنع ان يكون هذه العلة الموجودة
لذلك المجموع علة موجودة لكل جزء منه والآن يلزم كون الواجب
اثر الشئ وهو متمنع الخامس انه يجوز ان يكون سلسلة غير
متناهية كائنته قبل المعلول اللاحقة علة لجميع السلسلة التي
كان ذلك المعلول اللاحق جزءا منها وكذا يجوز ان يكون
سلسلة غير متناهية كائنته قبل المعلول اللاحق الذي كان
جزءا منها من السلسلة التي كانت علة للسلسلة الكبرى
علة لجميع تلك السلسلة التي كانت علة للسلسلة الكبرى و
لم يخرج الى غير النهاية فلا يلزم ايضا من كون العلة جزءا من
الشئ لنفسه ولا لعلله وجواب النظر الاول ان المراد بالمجموع ههنا
هو تلك الآحاد بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شئ
منها وهذا المعنى معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية
وجواب الثاني ان كلامنا في العلة المؤثرة واجتماعها مع
معلولاتها واجب وجواب الثالث اننا نختار الشئ الثاني
ونقول بالمجموع ليس خبير كل واحد من الآحاد بل هو عين
الآحاد فهو ممكن لاجتماعه الى اجزائه كما ان كل واحد منها
ممكن وحتاج الى علة موجودة له كما ان كل واحد منها محتاج
الى علة موجودة له وجواب الرابع والخامس ان الكلام في

في العلة الموجودة المستقلة بالتأثير والابجاد بان لا يكون
لها شريك فيه اصلا ولا يكون ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجودة لها مستقلة بالتأثير فيها والا كان مؤثر في نفسه
لانها ممكن لا يتلهم علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون هذه العلة المؤثرة
غيره والا لم يستقل بالتأثير في تلك السلسلة المفروضة ولا
يمكن ان يكون في تلك السلسلة المفروضة بعض مستغن عن
المؤثر كما في المركب من الواجب والمنكسر فتأمل **قوله** البرهان
التي بقاءه اشارة الى الفرق بينهما والى رجحان البرهان التطبيقي
عليه ووجه ذلك ان حاصل البرهان السابق ان سلسلة الممكنات
باسمها لا يحد لها من علة خارجية ينتهي تلك السلسلة عندها
ولا يدل على تنافي المعلولات في جانب المستقبل وهو ظاهر
واي لا تكون الاجتمعة اي ان تلك العلة لا تكون الاجتمعة
في الوجود لان الكلام في العلة المؤثرة والعلة المؤثرة يجب ان
تكون موجودة مع المعلول بمعنى ان تكون موجودة في زمان
وجود المعلول اذ لو جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة
فيه بل في زمان قبله فجاز افتراضها في الوجود فلا يكون وجود المعلول
لاجل وجود العلة فيستفي العلية والمعلولية بينهما وهو خلاف
المفروض وكون ايجاب العلة في الزمان الاول ووجود المعلول في
الزمان الثاني بين البطلان **قوله** وهذا البرهان يعظم انه اعلم ان
التسلسل اذا كان في جانب العلة يفرض من معلول ما بطريق
التصاعد الى غير النهاية جملة ومما قبله او بعده بمقتضاه الى غير النهاية
جملة اخرى وهي ايضا بطريق التصاعد واذا كان في جانب المعلول
يفرض من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة و
مما بعدها او قبلها بمقتضاه الى غير النهاية جملة اخرى وهي ايضا
بطريق التنازل وانما هذا البرهان على رأي المتكلمين بحسري في الامور

المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة
في الوجود سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او ترتيب وصفي كالأبعاد او لا يكون بينهما ترتيب اصلا كالنفوس
الانطقية المفارقة عن الابدان وليس متوقفا كالمزاجات بل
على كون السعة مع المعلول فيستدل به على تناسل هذه الامور
كلها وعلى رأي الحكماء انما يجري في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود
ويعتبر ذلك بانه اذا كانت الاحاد موجودة بالفعل معا وكان بينها
ترتيب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني في قطع وهكذا فيتم التطبيق واذا لم يكن
موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احادها بازاها في
الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج
في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاختلاف وجودها
مفصلة في الزمن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها
بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في
الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن
بينها ترتيب اصلا اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون
الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجزا ان يقع احاد كثيرة
من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد من الاول واعتبره بازاء كل واحد من الاخرى لكن العقل
لا يقدر على استحضار مالا نهائية لمفصلة لا دفعة ولا في زمان
حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
الوهم والعقل استوفى اذ ذلك يتوهم التطبيق بين جملتين متساويتين
على الاستواء وبين اعداد احصى فانك في الاول اذا طبقت طرف
احد الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من
احدهما بازاء كل جزء من الاخر وليس الحال في اعداد احصى كذلك

كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصليها قال
المحقق النجاشي في فتح كلامهم ما حاصله ان التطبيق اما ان يتوقف
على ملاحظة الاحاد بطريق التفصيل او لا يتوقف عليها كذلك
بل بطريق الاجمال فعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا
لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية بطريق التفصيل
وعلى الثاني يمكن في غير المرتبة ايضا فاننا نعلم انه لا يخلو من ان
يكون في الجملة الزائدة بالاكين بازاءه شيء من الثالث فانه
فعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي ثم قال في دفع
هذا الاعتراض باختيار الشق الثاني انه يمكن في غير المرتبة ان
تختار الاول وتمنع لزوم الانقطاع لان الزيادة ربما تكون في
الاولى واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في
جانب التساوي لان تطابق ولا في الاوسط ط لا تساق الاحاد فلو لم
تكن في الجانب الآخر لزوم التساوي قطعا ونوضحه ان الجملتين
لا شك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التساوي وبالتطبيق
ينقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ولما لم يكن في
المرتبة اتقان ونظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر مقال تلك الزيادة
الى جهة الاخرى فيلزم الانقطاع واعتراض عليه انه لا يخلو
ان يكون كل واحد واحد في الجملة الباقية بازاء كل واحد واحد
من احاد الجملة الزائدة بمعنى انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد
في مقابلة واحد في الجملة الباقية فخرج بزم التساوي بين الجملتين او
من ان لا يكون كذلك فخرج بوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في
مقابلة واحد في الجملة الباقية فخرج بزم انقطاعها لان التفاوت
بينهما ليس الا بواحد وما ذكر من ان الزيادة ربما تكون في الاوسط
ليس بقاوح في شيء من المقدمات المذكورة في الحقيقة اعلم ان من
ادلة بطلان التسلسل البرهان العرشي وهو ان ما بين هذا المعلول

وكل علة من العلة الواقعة في التسلسلة التي فرضت غير متناهية
 متناهية لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لانه
 لا يزيد على ما في البين الا بواحد من جانب العلة ولا يزيد على المتناهي
 الا بواحد فهو متناه بالضرورة ومن اجتمع به فاعترف بانته
 حد سبقي محتجج الى حدس يعلم به صحته ومنها برهان التضايف
 وهو انه لو تسلسلت العلة الى غير النهاية لزم زيادة عدد
 المعلول على عدد العلة واللازم باطل فكذا المزموم اما ثبوت
 الملازمة فلان اذا فرضنا تسلسلة من معلول آخر الى غير النهاية كان
 كل ما هو علة فيها معلولا من غير عكس كلتي فان الاجزى معلول
 وليس بعلة واما بطلان اللازم فلان العلة والمعلول متضايقان
 تضائفا حقيقيا ومن لوازمهما وجود واحد منهما عند وجود الآخر
 وهو السبقي بالمكان في الوجود فلا بد ان يوجد بازا وكل واحد من
 احدهما واحد من الآخر فيكون متساويين في العدد بالضرورة
 وهما اثبات لا يليق ايرادا في هذا الكتاب **قوله** وبه يبطل
 عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا اه يعني ان هذا البرهان
 التطبيقي يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان
 كما يبطل به عدم تناهي الجمعية والمتعاقبة لان تلك النفوس وان لم
 يكن مرتبة بحيث ياتها لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها
 لوجود الترتيب بين اجزائها تلك الازمنة فلو كانت تلك النفوس
 غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدث في اليوم الى غير النهاية
 وجملة مبتدأة مما حدث في الالمس الى غير النهاية ايضا ثم نطبق بين
 اجزائهما على حسب تطبيق اجزائ تلك الازمنة فان وجد بازا وكل جزء
 من الزائدة جزء من النقص لزم التساوي بينهما واللازم تناهيهما
 وهما اثبات من وجهين الاول انه لا حاجة الى اعتبار الترتيب
 بين تلك النفوس بهذا الوجه في اجزائها البرهان على بطلان عدم

عدم تناهيهما لانه يكرى عند المتكلمين في غير المرتبة ايضا اللهم الا
 ان يقال ان مقصود الحسني الفاضل الاشارة الى انها تكون متناهية
 بهذا الوجه ويبطل عدم تناهيهما بهذا البرهان كما يبطل عدم
 تناهيهما به على تقدير عدم الترتيب بينهما الثاني ان الفلاسفة
 القائلين بعدم تناهيهما يدعون عدم جريان هذا البرهان فيها لانه
 اذا اعتبرنا اضافتها الى ازمنة حدوثها فلا يتحقق شرط الاجتماع في الوجود
 لا متناهي اجتماع تلك الازمنة في الوجود وان تحقق ح شرط الترتيب بين
 الاجزاء واذ لم يعتبر تلك الاضافة فلا يتحقق شرط الترتيب بين الاجزاء
 وان تحقق ح شرط الاجتماع في الوجود فلا يتم التزامهم بهذا الطريق
 واجواب عنه ان هذا الجواب ليس بجواب الزام بل جواب تحقيقي وهو في
 الحقيقة جواب تحقيقي بوجهين فثبت عدم ان النفس الناطقة حادثة
 عند المتكلمين لكونها مما سوى الله تعالى وصفاته عند القائلين بها
 وكل موجود مما سوى الله تعالى وصفاته حادث عندكم وبهم يتفقون
 في حدوثها لكنهم يختلفون في انها هل تحدث مع حدوث البدن
 او قبله فذهب قوم منهم الى الاول لقوله تعالى بعد تعداد اطوار
 البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد به افاضة النفس على البدن
 وانت تعلم ان ظاهره يقتضي حدوثها بعد حدوث البدن
 لان كلمة ثم للتراخي الزماني واكمل على التراخي الذاتي والترتيب لانه
 من قرينه دانه يجوز ان يراد به تعلق النفس بالبدن ولا يلزم منه
 الا حدوث تعلقها لاحداث ذاتها فتدبر وذهب قوم آخرون
 الى الثاني لقوله عليه السلام خلق الله تعالى الارواح قبل الاجساد
 بالفي عام وانت تعلم انه معارض بهذه الآية واحديث مقطوع
 بالدلالة دون المتن لكونه حجة واحدا والابن بالعكس فتأمل فيه و
 اختلف المتكلمون لتجرد النفس الناطقة فقبل انها جرد لا يتجرد في
 القلب وقبل انها اجسام لطيفة سارية في البدن سرعان ما و

الورود في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تخلق وتبدل
وانما المتخلق والمبدل من البدن فيفضل فيضم اليه وينفصل عنه اذ كل
احد يعلم انها باقية من اول العمر الى آخره ولا شك ان المبدل ليس
كذلك وقيل انها قوة في الدماغ وقيل انها قوة في القلب وقيل
انها ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد
وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية وقيل انها الهيكل
الخصوص يعني الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره
وهو المختار عند جمهور المتكلمين وقيل انها الاخطاط الاربع المعقدة
كما وكيفية اعني الدم والصفراء والبلغم والسوداء وقيل انها
اعمال المراج النورية وقيل انها الدم المعقد وقيل انها الهوا
وفيهما اختلافات كثيرة ولم يفرغ على شئ من هذه الروايات دليل
معتد به واختلف الحكماء في حدوث النفس الناطقة فذهب بعضهم
انها قديمة بالشخص واحتج عليه بوجوه الاول ان كل حادث له مادة
فلو كانت النفس الناطقة حادثة كانت مادية وقد ثبت بالبرهان انها
مجردة وجوابه بعد تسليم الملازمة ان تلك المادة التي يتزعمها الحدث
يجوز ان تكون اعم من مادة محل الاحداث فيها ومن مادة يتعلق بها
الاحداث ومن مادة يتعلق بها الحادث والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون
مجردا بحسب انه الثاني انه لو لم يكن النفس الناطقة قديمة لم يكن بية
واللازم باطل بالاتفاق واما ثبوت الملازمة فلان كل حادث يزول
وجوده وجوابه منع الملازمة مستدبان معنى هذه القضية ان كل
حادث قابل للعدم في حد ذاته ولا يلزم منه طرانا العدم عليه
بالفعل لجواز ان يمنع لغيره ابدان لث انه لو كانت النفس الناطقة
حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان وهي غير متناهية لاستنادها الى
اقتضاء الادوار الفلكية التي تنبأ هي فيكون نفوس البشرية غير
متناهية ايضا لكن الاستحالة في عدم تنبأ اي الابدان والادوار

والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة
فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وانته محال بالتطبيق وجوابه
شرط امتناع الترتيب الطبيعي او الوضعي والنفوس وان كانت
مجمعة في الوجود بعد المفارقة لكنها غير مترتبة فيجوز عدم تنبأها
وذهب بعضهم الآخر الى ان النفس الناطقة حادثة بالشخص و
احتج عليه بانها لو كانت قديمة فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن
متعددة متميزة اولافان كانت متميزة فتمايز ما ابدانها اولادها
فان كان ابدانها فيكون كل نفس نوعا منحصرا في الشخص فيلزم
اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم نقل بان كل ما متمايز
فلا اقل من ان توجد فيما بين اجمع لكان متمايزان وان كان
تمايزا بالابدان وانها كان بالقابل والمادة ومادتها البدن فتكون متعلقة
فصل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ وانه باطل بالبرهان وان
لم يكن قبل التعلق بالبدن متعددة متميزة اصلا بل كانت واحدة
فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس ربي هي
بعينها نفس غيره فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم
والقدرة والالهم والصفات وانه باطل بالضرورة وان لم
تبق على وحدتها بل تكثرت لزم التجزئ والافتقار وهذا لا يتصور
الا فيما له مقدار وايضا فقد عدست به تلك الهوية الواحدة الحقيقية
وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب وهو ان
النفوس المتعلقة بالابدان حادثة اعلم ان صاحب هذا المذهب
ذهب الى انها قديمة بالنوع وانما الاحداث هي كل واحدة من افرادها
قال ان كل حادث لابد له من استناده الى المبدأ القديم الواجب ومن
بشرط حادث للابدان التدرج والتسلسل وبشرط حدوث النفس
بالشخص حدوث البدن بالشخص فاذا حدث البدن فاض عليه نفس
من المبدأ الفاض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد و

ذهب الى عدم تناهي النفوس المفارقة لبقائها بعد المفارقة
ولعدم تناهي الابدان في جاني الماضي والمستقبل استنادا الى
اقتضاء الادوار الفلكية الغير المتناهية في جاني الماضي والمستقبل
واما النفوس المتعلقة بالابدان فهي متناهية عنده لان الابدان موجودة
في كل وقت متناهية بالضرورة وبهنا بحث يعلم من ملاحظة حدوث
كل فرد وقدم المطلق فتذكر وهذا المذهب نسب الى ارسطو ومن تبعه
كما ان المذهب الاول نسب الى افلاطون ومن تبعه **قوله** وما ذكره
بعض الافاضل اه حاصل ان هذا الرد انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة
في الازمنة المترتبة المتعاقبة متساوية في العدد وهي مختلفة فيه لانه
قد تحدث في زمان جملة من النفوس وجملة كثيرة او قليلة منها في زمان
آخر وقد تحدث نفس واحدة في زمان غيرهما اذ لا يمكن التطبيق بحسب
تطبيق اجزاء الازمنة المترتبة بين اجزاء سلسلتى النفوس اذا كان
ما في احدى السلسلتين مخالفا لما يقابله من السلسلة الاخرى في العدد
وحاصل الجواب ان موافقة كل متقابلين في العدد غير لازمة في
التطبيق بل اللازم فيه موافقة كل متقابلين في التناهي وكل جزء
من اجزاء الازمنة المترتبة لا يوجد فيه الا ما هو مثله لان كل جزء
منها متناه وبتنوع وجود غير المتناهي في المتناهي فيجري في مثل
الحركات الفلكية هذا جواب تحقيقى مبنى على ان الاكوان متجددة
لا على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان الحركة القديمة وهي الحركة بمعنى
النوطة بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض لا فلاك مستمر من
الازل الى الابد لا يجرى فيها برهان التطبيق لانه يقتضى التعدد
ولا تعدد ٢٢ مناج واما الحركة بمعنى القطع فلا يجرى فيها عند الحكم
لانها امر موهوم لا وجود له اصل عندهم وبرهان التطبيق انما
يجرى فيها داخل تحت الوجود مطلقا فتذكر **قوله** فان الذهن اه
يعنى ان الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا

ولا في الذهن الا جملة بعجز الذهن عن ملاحظة الامور الغير المتناهية
تفصيلا بان يكون كل منها بخصوصه حاصل فيه ما على سبيل الاحتياج
او التعاقب ولا بد في التطبيق من تلك الملاحظة التفصيلية فيقطع
الذهن عن هذه الملاحظة فبا نقطه عنها تنقطع تلك الامور
الا اعتبارية فلا يزم تناهي غير المتناهي بحسب نفس الامر والتصور
على ما يقتضيه كلام الشارح والحشى وقال الشارح في شرح المقاصد
والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه
من تلك انما بحسب العقل دون الخارج فان كفى في انعام الدليل حكم
العقل بانه لا بد من ان يقع بازا او جزء من هذه جزء من تلك فالدليل
جاز في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في
ملاحظة الاحاد في حد فيقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكن
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل
في الموجودات المترتبة المجرعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى
كلامه واجواب عنه بان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب
العقل لكن احاد السلسلة لا بد من ان تكون موجودة في نفس
الامر لتكون الجملتان موجودتين فيه ويكون وقوع احد كل منهما
بازا احاد الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض الوقوع اما تناهي غير
المتناهي في نفس الامر او كون الناقصة كالزائدة في نفس الامر
انما هو باختبار الملاحظة بطريق الاجمال وهو غير جارها لان
قوله تفصيل يدل قطعا على اعتبار الملاحظة بطريق التفصيل في
جريان البرهان التطبيقى واعتبارها غير جائز على ما عرفت **قوله**
ولو سلم عدم الانقطاع اه اى ولو سلم عدم انقطاع ملاحظة الذهن
بطريق التعاقب بان تكون النفس الناطقة قديمة متعلقة بالابدان
الغير المتناهية على سبيل التناهي او ولو سلم عدم انقطاع ملاحظة
الذهن على سبيل التعاقب بان تكون النفس الناطقة قديمة على

ملاحظة الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب بعد المفارقة
عن البدن فلا ضرر ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الذهني متعاقبا
لا الى حد يكون متناهيها انما لا يستلزم التطبيق ح تناهي غير
المتناهي ونظيره نعيم الجنان فان معنى عدم تناهيها عدم تناهيها
في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع ان الوجود في كل
وقت يكون متناهيها انما لا يستلزم ان دفع النقص بمراتب الاعداد
باتها امور واهمية اعتبارية تنقطع بانقطاع الوهم انما هو على راي
المتكلمين فان الحكماء قالوا بوجود مراتب الاعداد في الخارج فدفع
النقص بها على رايهم انما هو مباشرة اطهر في جريان برهان التطبيق
الاجتماع في الوجود والترتيب بين احواد التسلسل اذ لا ترتب
بين مراتب الاعداد عندهم فانها انواع متخلفة بالماهية
لاختلافها بالتوازم ويقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحدة
لا بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا بمجموع وحدات يبلغها ذلك
المذكور الذي هو العشرة اى حقيقة العشرة اى عشرة وحدات مرة
واحدة قال ارسطو انها ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا
غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركيبها منها لا مكان تصور العشرة
بكنها مع الغفلة عن هذه الاعداد بل هي عشرة وحدات مرة
واحدة ورجحنا استدلال على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين و
الثمانية ليس اولى من تركيبها من السبعة والثلاثة مثلا فان
تركيبها من بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركيبها من الكل يلزم
الاستغناء عن الذاتي لان كل واحد منها كاف في تقويمها مستغنى
به عما عداه فتدبر هذا المشهور فيما بينهم واما التحقيق عند المحققين
من الحكماء فالاعداد من الامور الاعتبارية كما هو راي المتكلمين
وصحح به المحقق الدواني في خواشي التجر يد قوله لكن بشكل اه حائله
ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق في بين اجزاء

اجزاء اجملتين منها معلومة مدتها على وجه التفصيل لان
علمها على كل شيء فعلي تقدير التطبيق يلزم تناهيها ليس
بمتناهية تحت علمها فانها خلفه **قوله** فاما نقل عنه وجه التامل
ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمنع العلم به كما ان قدرته الشاملة
انما تشمل ما لا يمنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير
المتناهية مفصلة ممنوع انتهى ويستفاد منه انه لا يلزم ح كمال
عليه تعالى لانه عدم العلم ح بما يتضح تعلق العلم به والمراتب الغير
المتناهية ليست مما يلحق تعلق العلم به ويستفاد منه انه
لا يلزم منه العجز عليه تعالى اذ لم يقدر على خلق الممتنع بالذات
لانه عدم تعلق القدرة بما يقع ان يتعلق القدرة به والمتمنع
بالذات ليس منه ويكون اجواب عنه بوجه آخر وهو ان مراتب
الاعداد معلومة تفصيل لا على العلم واحدا زلي متعلق
بها فعلقا واحدا اذ يكفي تعلق احدى واحد في حصول
تفصيل منور الاشياء في علمها الكامل الازلي فنكث المراتب
فيه بوجود واحد فتكون موجودة واحدة والتطبيق لا يجري
في الواحد بل في المتعدد وحظر هذا الجواب في ذهنتكم وجبته
في بعض الخواشي وفي كثير من المباحث الباقية تواردت
مع كثير من العلماء الكرام فالجواب مدد على نعمائه **قوله** والعلم
يتعلق بالمتنوعات ايضا اى كما انه يتعلق بالممكنات وانت تعلم
انه يتعلق بالواجب لذاته فكانه لم يذكره نظر الى انه اذا تعلق
بالممكنات والممكنات المنفصلة فتعلقه بالواجب لذاته
ينظر بقى الاولى ولا يذهب عليك ان تعلقه بجميع الممكنات
غير لازم في تحصيل اكثرية المعلومات من المقدورات حتى
ينتهي لما ذكره في وجه التامل فتأمل **قوله** توضيحه اه اى توضيحه
عدم ورود النقص على برهان التطبيق بمراتب الاعداد والمعلومات

والمقدورات ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود مطلقا
سواء كان بحسب الخارج او بحسب الذهن عند القائلين بالوجود
الذهني والاعداد ليس لها الا الوجود في الذهن وكل ما هو موجود
فيه فهو متناه لانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهي والمعلومات
والمقدورات لها وجود في الخارج وكل ما هو موجود في الخارج بالفعل
فهو متناه موجود في الذهن وكل ما هو موجود فيه بالفعل فهو متناه
ايضا لما مر من الدليل فالاعداد والمعلومات والمقدورات
بدون الوجود مطلقا لا تكون متصفة بالتناهي ولا باللاتناهي مع
الوجود مطلقا تكون متصفة بالتناهي البتة فعلى كل تقدير لا
يجري فيها برهان التطبيق لانه انما يجري في الامور التي كانت موجودة
ولم تكن متناهية ليحصل من جريانه احد الامرين وهما التناهي
غير المتناهية في نفس الامر وكون الناقصة فيه كالمرة فيه
في نفس الامر قال بعض الافاضل كون التناهي واللاتناهي فرع
الوجود محال فاقبل الظاهر عندنا واجيب عنه ان التقابل بينهما
ليس تقابل اليجاب والتكسب بل تقابل العدم والمكة اللذين يتصف
بشيء منهما الواجب والوحدة والنقطة وموضوع العدم والمكة
لا بد وان يكون موجودا في الجملة فتدبر قوله وما يقال اه جواب
سؤال مقدر وهو ان الاعداد والمعلومات والمقدورات بدون
الوجود اذا لم تكن متصفة بالتناهي ولا باللاتناهي ومع الوجود
اذا كانت متصفة بالتناهي فما معنى قولهم انها غير متناهية
حاصل الجواب ان اطلاق التناهي عليها مجاز باعتبار انها لو
وحدت باسرها كانت غير متناهية وصدق الشرطية لا يتوقف
على صدق شرطها وهما ابحاث الاول انه يجوز ان يكون الانطباق
بين اجزاء التسلسلين محالا في نفس الامر يلزم من فرض وقوعه
احد المحالين اذ يجوز ان يستلزم احد المحالين للاخر لجواز الارتباط

الارتباط العقلي بين الكواذب ويكون للعقل ملاحظة الممتنع فالتناهي
من ملاحظة الانطباق المحال انما هو ملاحظة لازمة الذي هو احد
المحالين الثاني ان المحال انما يلزم من المجموع اى من عدم التناهي
ومن فرضه ومن توهم الانطباق بين اجزاء التسلسلين فيكون
المجموع محالا لا يلزم منه استحالة شئ من ذلك المجموع كما ان مجموع
قيام زيد وقعوده في زمان واحد محال مع ان كل واحد منهما ممكن
ففيه بحسب نفس الامر الثالث ان كل من مراتب الاعداد متصفة
بصفة ثبوتية في نفس الامر مثل انها بعد ما توتها وفوق ما بعد ما
ثبوت الشئ للشئ في نفس الامر فرع ثبوت المثلث له في نفس الامر
اشكال ايضا بصفة ثبوتية في نفس الامر قريب من المكابرة فيجب
ان تكون مراتب الاعداد موجودة في نفس الامر الرابع انه لا بد في
وقت وجود كل حادث ان يتحقق في نفس الامر امور مترتبة غير متناهية
مع ان العلة المستلزقة له سواء كانت مائة او لائبة وان تحقق
في زمان وجوده لا قبله ولا بعده ولا يلزم انتفاء العلوية ولا فرق بين
جريان برهان التطبيق في الامور الموجودة في الخارج وبين جريانه في
الامور الموجودة في نفس الامر بدون اعتبار معتبر وفرض فارض ضام
جريانه في الامور المترتبة الغير المتناهية الموجودة في نفس الامر مع
ان حكمه عاده متخالف عنها فاقبل في الجواب عن الكل **قال** والمشهور
في ذلك انه والبرهان الغير المشهور عند المتكلمين انه لو تعدد الالان
لو يوجد شئ من الممكنات والا فاما مجموع القدرتين او بكل منهما او
بأحدهما فقط او بلا شئ منهما والكل باطل اما الاول فلا يستلزمه علم
تمامية كل من القدرتين والمفروض انما هي القدرة التامة المستقلة
واما الثاني فلا يستلزمه نوارد العلنيين المستقلين على سبيل الاجتماع
على معلول واحد شخصي وهو باطل لاستلزامه استغناء المعلول
عن كل منهما حين احتياجه الى كل منهما واما الثالث فلا يستلزمه

الترجيح بل مرجح لان المفروض انما هي القدرة المستقلة التامة
فنسبة كل مقدور الى كل من الالهيين القادرين على الكمال سواء
لان مقتضى تلك القدرة ذاتها والمقدورية هو الامكان الخاص
لان كل من الواجب والممتنع بالذات لا يكون مقدورا اصلوا
الترجيح فلا يستلزمه ترجيح احد طرفي الممكن الخاص على الآخر وانه محال
والا لم يكن الممكن ممكنا اذ يتحقق المساوات بين طرفيه فلا تعد
الا انه لم يوجد شي من الممكنات لكن اللازم باطل بالبداهة فيلزم
منه بطلان الملازم فيثبت وحدة الآلة فتدبر وللحكما مسلكان
في اثبات هذا المطلب الاول انه لو وجد واجبان بالذات لهما تمايزا فيغير
الداخل في هويته كل منهما فيلزم تركبهما فيلزم الامكان المتناهي
للووجب المفروض ولا يخفى عليك ان هذا المسلك مبنى على كون
الوجوب والتعين وجوديين فان صح هذا الامر انتم الدتست
والا فلا فتاقل الثاني ان الوجوب هو مقتضى التعين فيمتنع التعدد
ح ا اما الاول فلا نه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون العكس فيلزم تأخر
الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدوران
الوجوب الذي هو عين ذات الواجب يجب ان يكون متقدما على عده
وغتته له واما ان يرتفع الاستلزام من الطرفين فيجوز الاتفاق
بينهما فيجوز الوجوب بالتعين وانه محال اذ يستحيل وجود شي بلا
تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا
لذاته لا متناهي ان يكون شي واجبا بدون الوجوب واما الثاني فلا
الماهية المقضية لتعينها ينحصر نفعها في شخص واحد وفيه ما فيه
قال فيجتمع الصندان لا يقال يلزم ح عجزهما ايضا لان كل منهما يكون
عاجزا عن دفع ممانعة الآخر لانا نقول العجز عن الشيء بعد تعلق الارادة
والقدرة به وكل منهما ساكت عن الطرف الآخر **قال** والا فيلزم
عجز احدهما التقي المستفاد من الا ان رجوع الى قبل المعية فقط كما هو

كما هو الاصل في نفي المقيد فبقى قسم آخر وهو عدم حصول شي من
الامر من وان رجوع الى مجرة المقيد فبقى قسم آخر وهو عدم حصول
الواحد فقط ولا يلزم قوله احدهما فاللازم رجوعه الى كل منهما فيكون
اضافة احد في احدهما للعموم على ان يكون اعظم من الواحد فقط
ومن الواحد مع الغير وانت تعلم ان المراد من الالهيين صانعان
قدرا على الكمال بالفعل فاذا حصل احد احدهما دون الآخر يلزم
رجحان احد المتدبرين على الآخر ايضا فتدبر **قال** لنجد التعدد
لا يستلزمه اه لفاصل ان يقول ان بقاد العالم على هذا النظام امكان
بجميع القدرتين لم تكن القدرة تامة وان كان بكل منهما فيلزم
اجتماع العتدين المستقلين فيه وان كان باحدهما فقط فيلزم
الترجيح بلا ترجيح والكل باطل فكذا بقاؤه عليه اذا تعدد الآلة فيثبت
انه اذا تعدد فيلزم كخروج عن هذا النظام بالفعل والاضا ان
اتفاقيهما اما مع العجز وهو محال او مع القدرة على الممانعة والمخالفة
فيلزم كون الآلة مقدورا في الحقيقة وهذا محال ايضا فتدبر **قال** فلا
دليل على انتفاءه ان قلت اذا كانت الملازمة عادية وكان المراد ايضا
الخروج عن هذا النظام بالفعل كما هو مقتضى سوق الكلام فلا دليل على
انتفاء ذلك بخروج الضابل النصوص شادة على بئوته قلنا المراد هو
الخروج عنه فيبافا لثقي واراد عليه ولا ينافيه بئوته بخروج بعد ازمنة
كثيرة **قوله** اشارة الى دفع توهم الاستدراك اه حاصل التوهم
ان التدعيم للبحر في الحقيقة ومعلوم انه لا يكون الا واحدا فذكر الواحد
بعده يكون مستدركا هذا هو التقرير الموافق لكل المحسن الفاضل فيه عليه
ما قبل من ان توهم الاستدراك جابر في الصفات الالهية له تعالى
من القديم احيى العليم الى غير ما لا شها كانت مشهورة في ضمن هذا
الاسم فلا حاجة الى ذكرها ايضا واجواب الشاغل انها اذا ذكرت بعد ذكر
هذا الاسم نصيرها باعظم التزاما واستدراكا الى معظم مصاد هذا الفن

واما تقرير توهم الاستدراك بان الله علم المجزئي الحقيقي فثبت الوحدة
له ضرورة في المجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها
من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية ودفع ما قيل بان الصفات
الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية
لثبوت فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه فلا يلزم
لقط الاستدراك بل اللابيق ح ان يقول اشارة الى دفع توهم كون
الضرورة رتبة مسئلة بناء على ان الله الى اخر كلامه مع ان قوله فانها
لا تكون الا نظرية برة قولهم ان من مسائل المنطق مسائل ضرورية
تكنسب بها خبرها على ما بين في محله فتدبره الاولى في وجهه ان يقال
اشارة الى ان التوحيد هو اعتقاد عدم الشبهة في وجوب الوجود
وهو الالوهية وفي حواشيه من كونه خالفا للعالم مستحقا للعبادة
كذا قاله في شرح المقاصد **قوله** وحاصل الدفع اه يعني ان المراد هو
الوحدة في صفة وجوب الوجود لا الوحدة في الذات وهذا الوحدة
ليست بمخلوثة من ذكر الله وفيه نظر لان هذه الصفة مشهورة ايضا
في ضمن هذا الاسم العلي فقط فهذه الوحدة معلومة من ذكر الله
ايضا اللهم الا ان يقال المقصود من هذا الى صل حمل الله ههنا على
معنى الواجب بالذات لا التوجيه على تقدير جملة على المجزئي الحقيقي فمعنى
قول المص والمحدث للعالم هو الواجب بالذات الواحد **قوله** وانت
تعلم ان الجواب ظاهر في البناء على كون الواحد صفة الله ولا حاجة
اليه بل اللابيق بالمقام وهو مقام بيان المسائل وبعبارة الخارج
المحقق ان يجعل خبرا بعد خبر عن المحدث للعالم ولم يجعل الله محولا
على معنى الواجب بالذات لا على العلمية كما هو منشأ السؤال
قوله وهذا التوهم مع دفعه اه هما على تقدير ان يكون هو اللسان
والله مبداء ثانيا واحدا خبرا للمبتدأ الثاني والجملة خبرا للمبتدأ
الاول واما اذا كان هو لسانا سلب عنه والله خبرا عنه واحدا بدلا

بدلا عن هذا الخبر او خبرا بعد خبر عنه فلا يمكن توهم الاستدراك فيه
نظر من وجهين الاول لما يجوز كون المجزئي الحقيقي محمولا والثاني في
توهم الاستدراك بان على كلا الوجهين لانه لما حكم على الذي سئل
عنه بالله فعلم انه واحد ويمكن جوابا عن الاول بان المجزئي الحقيقي
يقع محمولا عند المحققين وههنا بحث من وجه آخر وهو انه قد يتردد
بين الواحد والا حد بان الوحدة في الواحد هي الوحدة في الصفات
والوحدة في الا حد هي الوحدة في الذات قال الامام الرباوي في حاشيته
على شرح منار الاحاديث لا يثبت ركنه شي في ذاته والا حد شي لا يثبت
شي في صفاته يقال احد في ذاته وواحد في صفاته انتهى فلا
يتصور توهم الاستدراك ههنا ويتم ما ذكره المحشي الفاضل من الجواب
بالنظر الى مقامنا ولا يتم بالنظر الى قوله تعالى هو الله احد كما لا يخفى قال
الفاضل ابو السعود في تفسير سورة الاخلاص الهزة احد مبتدئة من
الواو اصله وحده لا الهزة ما لا يلزم النفي ويراد به العموم كقوله تعالى
فما منكم من احد فانها اصلية وقال على اصل واحد فادليت الواو
هزة فاجتمع الفان لان الهزة تشبه الالف فحذفت احدهما تخفيفا
وقال ثعلب ان احدا لا يبنى عليه العدد ابتداء فلا يقال احد واثنان
ولا يقال رجل احد كما يقال رجل واحد وكذلك اختص به **قوله**
اي صانعان قادران اه حاصله من المراد بالهين صانعان
على الكمال بالفعل والا فيجوز ان يكون احدهما كذلك والاخر غير صانع
اصلا او صانعا موجبا لا قادرا او صانعا قادرا بقدرته غير تامه
وح لا يمكن التمايز بينهما اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني
فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عن الواجب الموجب هي الآثار
الصادرة عن الواجب المختار بتوسط القدرة وان يكون الواجب المختار
مشرطا لا يجاب الاخر الكل شي فلا يلزم عدم جواز استناد النقيضين
في وقتين الى الموجب وفيه شبهة فقل لا يخفى عليك انه لو كانا نفسين

في قدرتهما او غير صانعين فلا يمكن التمايز بينهما ايضا نعم لو كانا صانعين
 موجبين فيمكن التمايز بينهما فلا وجه لتخصيص **قوله** فيقول
 في تقرير المدعى اه معني اذا كان المراد بالآلهين في الدليل صانعين فادري
 على الكمال بالفعل فيقول في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق اه
 محلي تاخر اذ يدل على ان المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا ولا يدل
 الدليل المذكور الا على نفى تعدد الواجب الصانع القادر على
 الكمال وهو اخص من الواجب المطلق مطلقا ولا يلزم من نفى
 الاخص نفى الاخر فلا يتم التقريب **قوله** الا ان يقال اه اي
 الا ان يخصص المدعى ويقال مراده هو الوجوب على وجه
 الصنع والقدرة الناتجة على ما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم
 واحد فيكون المدعى مثل الدليل المذكور في خصوص فيكون
 الدليل مطابقا له ولا يخصص بل يبقى على ظاهره **قوله**
 ويقال في بيان استلزام الدليل المذكور لو امكن واجبان
 لذاتهما لا مكن صانعان قادران على الكمال بالفعل لا متمايزين
 كون كل من المعطل والموجب ونقصان القدرة واجبا بل لا
 لان كل من المعطل والواجب ونقصان القدرة يوجب نقصان
 يجب تنزيه الواجب بالذات عنه ولو امكن صانعان قادران
 على الكمال بالفعل لا مكن التمايز بينهما ونقل عنه ههنا وكذا
 نقصان القدرة وهو ظاهر ونقل عنه ايضا ولا يكون المعطل
 ونقصان القدرة ايضا واجبا واقول لما كان ما في الحاشيتين اظهر
 فاما في اصل الحاشية لم يذكره فيه بل في الحاشيتين تبينها في
 الفرق بينهما **قوله** لكن يراد على هذا اه اي لكن يراد على هذا
 اننا لانستلزم كون الواجب نقصان في حق الواجب بالذات كيف
 والحال ان هذا الواجب لذاته موجب في صفاته مع انه يجب
 تنزيهه عن النقصان والوجوب بآثاره سبحانه وتعالى ليس بفاعل

بفاعل ولا علة لصفاته لا بالاجاب ولا بالاختيار لا ان علة
 الاحتياج الى العلة انما هي الحوادث وصفاته تعالى ليست بحادثة
 مردود بانها اذا لم تكن مستندة اليه تعالى اصلا يلزم كون كل
 منهما واجبة لذاتها لان كل موجود وجوده اما من ذاته او عنه ذاته
 والثاني مفروض الانتفاء فتعين الاول فيلزم تعدد الواجب
 بالذات قال في شرح المقاصد ما حاصله انها مستندة اليه تعالى
 بالاجاب وقوله علة الاحتياج الى علة انما هي الحوادث فينبغي ان
 يختص باعداد الصفات **قوله** والفرق اه اي والفرق بين الواجب
 الصفة وبين الواجب غير ما بان الاول كمال لانه واجب كماله تعالى
 والثاني نقص لانه واجب غير كمال له مشكلى اي غير تام لان
 احتياجه الوجود على الممكنات حيزه وكماله فيلزم ان يكون بطريق
 الواجب ايضا اقول لو لم يوجب الشئ من صفاته فني اما صلاوة
 عنه تعالى بالاختيار او صادرة عنه تعالى بدونه الواجب بالاختيار
 او صادرة عن غيره تعالى بالاجاب او بالاختيار او بدونهما او غير
 صادرة مطلقا اي لا عنه تعالى ولا عن غيره تعالى مطلقا فعلى
 الاول يلزم التسليم او الدور في الاختيار والحدوث مطلقا وعلى
 الثاني يلزم الاستناد بدونه الواجب والاختيار وهذا بين الاستحالة
 وعلى الثالث والاربع والخامس يلزم الاستكمال بالغير وكثير من
 الفوائد تعرف بالتاملى وعلى التاملى يلزم ان يكون هذه الصفات
 كلها او الانصاف باضدادها والكل محال ولا فائدة في عدم احتياجه
 تعالى للممكنات فتأمل **قوله** وههنا بحثان اه اي في هذا
 الدليل بحثان البحث الاول هو النقض الاجمالي بان يقال ان دليلكم
 بجميع مقدماته ليس صحيحا لانه جار في هذه المادة وحكم مدعاه مختلف
 عنه اولاته يستلزم المحال وهو عدم وجود الواجب المختار بان يقال
 لو امكن الواجب المختار لا مكن تعلق ارادته باعدام ما يوجب ذاته

من صفاته يكون كل منها ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور له تعالى ولو
امكن ذلك التعلق فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة
فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال واما ان لا يحصل شئ منهما فيلزم
ارتفاع النقيضين والعجز وتختلف المعلول عن علته التامة والكل
محال ولم يذكر هذا الشئ لانها مما ذكره واما ان لا يحصل مقتضى الارادة
فقط فيلزم العجز المنا في اللوجوب والالوهية واما ان لا يحصل مقتضى
الذات فقط فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وانه محال ايضا
والبحث الثاني هو اكل اى النقص التفصيلي الوارد بعد النقص الاحمال
المتعلق بمقدرة معينة مبنية على الغلط وهي لزوم عجز الواجب الذي
لم يحصل مراده حاصلا لا لا تتم اتمه اذا حصل مراد احداهما دون الآخر
يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على المنع بالغير ليس بعجز لانه لم يكن
محلا للقدرة كالممتنع بالذات لانها لا تتعلق الا بالممكنات المحضة
الا يرى انه تعالى لا يقدر اعدام المعلول حين وجود علته التامة ولا
ان ارادة اهلها وجود السكون مثل تحيل عدمه وتجعله ممتنعا
فعدم قدرة الآخر عليه اى على حركته لا يكون عجزا وانما العجز عدم القدرة
على الممكن الصريف الذي هو محال القدرة فقوله وهو ان عدم القدرة
الى قوله فانه تعالى لا يقدر سندا المنع وقوله فانه تعالى لا يقدر الى قوله
ولا شك تنوير السند وقوله ولا شك الى اخره جواب سؤال بمقدرة لا
يخفى تقريره على من له ادنى تأمل واجيب عن النقص باختيار عدم
حصول مقتضى الارادة فقط ومنع لزوم العجز المنا في الالوهية
بان قال ان العجز والاشداد هما جاد من قبل وانه تعالى وهو لا يتأثر
الالوهية اذا المنا في لها انما هو العجز الذي كان بسبب غير طريق القدرة
عليه وعن اكل بان عدم القدرة على الممكن الذي بنا على سبب العجز
طريق القدرة هو العجز المنا في الالوهية ولا شك ان عدم القدرة على
اعدام المعلول الممكن الذي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز المتعجز

لتعجز العجز اية واعترض عليه بانه يلزم على هذا ان يكون الواجب
قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم
جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف تقرير القوم واجيب
عن النقص بوجه آخر وهو ان اصل الدليل كان مبنيا على تعلق
الارادتين وهذا النقص كان مبنيا على تعلق الارادة والايجاب ولا
شك ان ارادته تعالى لا يمكن ان يعارض ايها اصله فلا وجه لادعاء
هذا النقص وامثاله ومنها ان يقال لو فرض تعلق ارادته تعالى
بافعال الجسم ممتدة في الجهات الثلاث وتعلق ارادته تعالى ايضا بانها
تخبر ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المراد ان معا فيلزم خلوك الجسم
عن العجز ممتدة في الجهات الثلاث او لا يحصل احدهما فيلزم العجز
فيه نظر نظيره وجهه بكل لحظة النقص المكسور واما متناع ارادة الواحد
حكمة زيد وسكونه معا فتعلم فيه **قوله** والجواب اه هذا جواب يخص
الدليل بان يراد من تعلق الارادتين تعلقهما ابتداء معا فلا يكون
تعلق احدهما مقدما على تعلق الاخرى بل يكون زمان تعلق احدهما
عين زمان تعلق الاخرى فيكون كل من التعلقين تعلقا بالممكن
الصرف فلا يجري في مادة النقص بناء على ان تعلق الذات مقدّم
على تعلق الارادة ولا يتم اكل المذكور ايضا ويكون القياس على انه
تعالى لا يقدره قياسا مع الفارق لان كلا من التعلقين فيما نحن
فيه تعلق بالممكن الصريف لا بما كان ممكنا بنفسه وممتنعا بالغير
كما في القياس عليه ولا يذهب عليك ان تمامية هذا الجواب مبنية على
امتناع تعلق الذات بالصدور كالحركة والسكون معا وعلى امتناع
تعلق ارادة الواحد بهما معا فان تم فتم والا فلا يجوز ان يكون
كل من تعلق الذات والارادة تعلقا واحدا لانه لا يخصص التعلق
بالحادث في الدليل محالا حاجة اليه فحججى الدليل في هذه المادة
والصواب في الجواب ان يقال ان الصانع الحكيم القادر على الكمال

يتمتع ان يريد خلاف مقتضى ذاته فلا يريد التقضي **قوله** اي لا يرفع آه
اشارة الى ان المراد من التضاو ههنا انما هو المعنى اللغوي له وهو
التساوي في مطلق على ما سيجي والى ان الكلام على حذف المضاف وهو
التعلق لان الكلام في نفى التنا في بين تعلق الارادتين حيث قال
الشراح المحقق اولاً وكذا تعلق الارادة بكل منهما **قوله** ولم يرد بالتضاو
معناه الاصطلاحي اه يعني انه لم يرد بالتضاو بين تعلقهما بمعناه
الاصطلاحي وهو كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة في زمان واحد ولا يتوقف تعلق كل منهما
على تعلق الآخر لان القديين يجوز ان يحصل في محلين فيجوز ان يحصل
التعلقان في الحركة والتكون فيصح التلبيس ويتم على تقدير تحقق
التضاو الاصطلاحي بين التعلين من غير حاجة الى نفية بينهما و
ايضا يرد على تقدير ارادة التضاو الاصطلاحي بين تعلقهما ان المانع
من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاو الاصطلاحي لان كل
من التضايف والغدم مع الملكة والايجاب مع التبا ايضا
مانع من ذلك الاجتماع فنفي التضاو الاصطلاحي بين تعلقهما لا يكفي
في جواز اجتماع التعلقين اذ يجوز ان يوجد بينهما واحد من البوائق
فيل ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعلق احدهما على تعلق الآخر
فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين بالية لهذا
خصه بالنفي من بين سائر انواع المتقابلين واعتبر من عليه
لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاو كان المثبت بين
المرادين اعني الحركة والتكون اياه ايضا وليس كذلك فلو عطل
المحشي عدم كون المراد البعني الاصطلاحي به لكان احسن على ما لا
يخفى وفيه نظر لان كون التقابل بين الحركة والتكون تقابل العلم
والملكة انما هو مذهب الفلاسفة واما التقابل بينهما عند المتكلمين
انما هو تقابل التضاو اعني ما يدل عليه كلام الشراح المحقق في بيان

في بيان معنى الحركة والتكون فيما سبق والكلام ههنا على ترتيب
المتكلمين ان الارادة صفة وجودية مرجحة لاحد طرفي الممكن المقدر
فلا يجتمع ارادتان في نريد واحد في زمان واحد من جهة واحدة
ولا توقف بين تعلقهما فتكون متضادتين بالنسبة الى نريد واحد
وزمان واحد جهة واحدة واما بالنسبة الى مرادين فلا فلو حمل على نفى
التضاو الاصطلاحي لغير لزوم استدراكه كما قال المحشي الفاضل
فتدبر **قوله** اي دليلهما اه يعني ليس المراد بالامارة ههنا ما هو
الشهور المتبادر منه وهو الذي يلزم من العلم او الظن ان العلم
يشي آخر بل المراد بهما ههنا انما هو معنى التلبيس الذي يلزم من
العلم به العلم بشي آخر فلا يرد ان الظن لا يفيد في المطالب
اليقينية واثبات التوحيد من اعلى المطالب اليقينية **قوله**
اذ يلزم الاحتياج اه يعني ان العجز لازم مما سبق لزوماً قطعياً
ويلزم من ذلك العجز قطعاً احتياج ذلك العجز الى الغية
في الابداد وهذا الاحتياج كالا احتياج في الوجود وفي غيره نقص
يستحيل استحالته قطعية على الواجب بالذات بالايجاب القطعي
الذي يتوقف على ان وجوب الوجود بالذات معدن كل كمال
ومبعد كل نقصان واذ كان الاحتياج الى الغية مطلقاً مستحيل
على الواجب بالذات لا يكون العجز الموجود واجب الوجود بالذات
فيكون ممكناً حادثاً البتة وبما ذكره يندفع ما قيل من ان اللازم
الاحتياج في الابداد وهو لا يستلزم حدوثه والا مكان بل المستلزم
له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم انتهى وايضا ان هذا لا يرد
ان كان من طرف الحكماء فقولهم بل المستلزم له الاحتياج في الوجود
خلاف مذهبهم لان العقول محتاجة في وجودها الى الواجب بالذات
مع انها قديمة عندهم وان كان من طرف المتكلمين فهو كالأول
خلاف مذهبهم اذ لا قديم بالذات عندهم الا المقدع وان صفاته تعالى

محتاجة في وجودها اليه تعالى مع انها قديمة عندهم لا يقال ان
لا يتم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده
الى مكان المعلول لانه نقول الكلام في العجز والاحتياج بعد ثبوت
امكان المعلول وانما قيد الاجماع بالقطعي لان الاجماع القطعي
لا يقيد في المطلب اليقيني ولا شك في حجية الاجماع القطعي عند المحققين
فيل عليه قول الشارح وهو اشارة لحدوث الاحتياج بدل على ان
المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والآ فلا حاجة الى قوة
المقدمات لانه اذا لم يثبت العجز ثبت امتناع وجوده فيعين قاورين
على الكمال فتقوله لو امكن الهمان بقوله اي مدان فاننا
على الكمال ليس بشئ انتهى اقول لا شك ان المقصود اثبات وحدة
الواجب الصانع القادر على الكمال وان العجز انما ينافي في ظاهر القدرة
الثانية وانما كونه منافيا للوجوب ايضا فانظر الى كونه مستلزما للاحتياج
المستلزم للحدوث والامكان فتدبر **قوله** ان قلت اه حاصله
منع قوله اذا لم يحصل مراد احداهما يلزم عجزه اذ لو ثبت هذه الملازمة
يلزم قول المعتزلة بعجز الله تعالى لقوله بان الله تعالى ارادة
الفاسق وايمان الكافر ولا يحصل مراده تعالى مع انهم لم يقولوا
بعجزه تعالى **قوله** قلت اه حاصله ان الارادة عندهم قسمان قطعية
يستعملونها ارادة قسرية لا يجوز تخلف المراد عنها والا يلزم العجز
وتفويضية يجوز تخلف المراد عنها بدون لزوم العجز والارادة
المتعلقة بطاعة الفاسق وايمان الكافر انما هي تفويضية
عندهم فلا اشكال وفيه نظر لان عدم حصول المراد بهذه الارادة
نوع نقص ومغلوبة ولا اقل من الشناعة كذا على عن غير من
عبيد وايضا يدعيهم الله لما كان طاعة الفاسق اصح في حقه
كان ايمان الكافر اصح في حقه وكان خلق الاصح واجبا عليه
تعالى عندهم فيجب ان يتعلق بهما الارادة القطعية واحتج ان

واحتج ان تخلف المراد عن ارادته تعالى ممتنع لاستلزامه العجز المستلزم
عليه تعالى وهي غير متعلقة بطاعة الفاسق وايمان الكافر بل
هي متعلقة بفسق الفاسق وكفر الكافر على وفق ارادتهما ولا
يلزم منه عجز لانه سبحانه وتعالى عالم في الازل ان كلا منهما لو جعل
مستقلا في افعاله الاختيارية لفسد الفاسق ارادته الى جانب
الفسق دون الطاعة وفسد الكافر ارادته الى جانب الكفر دون
الامكان فتعلق ارادته تعالى بفسق الفاسق وكفر الكافر **قوله**
لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء اي بدون وقوع التمانع بينهما بالفعل
لان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل وضمير هو في قوله
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع محتمل بين رجوعه الى امكان التمانع
وبين رجوعه الى عدم تعدد الصانع والثاني هو الاول بناء
على اصل وهو ان الضمير اذا ربيح الاقرب والابعد فهو اقرب
وكلام المحشي محتمل بينهما ايضا لكن الظاهر منه ان يكون لا مكان
التمانع فان قلت هذا السند يستلزم الترجيح بلا مرجح لان كلا من
الآلهين اذا كان قادرا على ايجاد ذلك المصنوع بلا تفاوت بينهما
فوجوده باحدهما فقط ترجيح بلا مرجح وهو باطل قلنا يجوز ان يريد
احدهما الوجود بقدرة الآخر او يعوض بارادته تكون الامور
الى الآخر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا التعطل بالكلية فتدبر **قوله**
وهذا الجواب مبني اه يعني كون المنع بسيط مبني على الظاهر
المستبدر من العبارة وهو عدم التكون بالفعل واذا عرفت
ان بساطة هذا المنع مبني على الظاهر المستبدر فاعلم ان معنى العلو
ههنا انه يمكن ان لا يكون المنع بسيط بل مرددا غير مبني على
الظاهر المستبدر بل مبني على الضرف عنهما بين منع الملازمة اذا كان
المراد عدم التكون فان ما يستلزمه وقوع التمانع لا مكانه وبين
منع انتفاء اللازم اذا كان المراد عدم التكون بالامكان فان

امكان التمانع وان استلزم امكان عدم التكون لكن لا بد لانتفا
لازم من دليل لا من دليل ولا دليل عليه فلا يرد ما قبل من
ان ما سبق على العلوة منع الملازمة فلا معنى لابراده بعينه في
العلوة ولعل وجبه التدبير الاشارة الى اندفاع هذا الايراد بحججه
معنى العلوة ههنا والى ما ذكرنا من السؤال والجواب **قوله**
قال في شرح المقاصد ان الظاهر ان المقصود من هذا النقل ايراد
البحث الآتي على منقوله وتحقيق ما هو المرص في عنده **قوله** لم يكون
السماء والارض اى بالفعل كما هو المتبادر **قوله** واما الثالث
فلانه ترجيح بلا مرجح فيل عليه انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات
خصوصية بالنسبة الى احد هما فلا يلزم ترجيح بلا مرجح واجيب
بان مقتضى القادرية ذات الاله وصح المقدورية امكان الممكنات
الممكنات الى الالهيين المفروضين على السوية وانت تعلم ان هذا
الاختلاف لا يندفع به لان مقصود المعترض الحكم بجواز الخصوصية
الزائدة على امكان الممكن التي بها يختص مقدورية ذلك الممكن بحدها
والحق في دفعه ان يقال المفروض وجود الالهيين يكون سببه كل ممكن
الى كل منهما على السوية او ان يقال ان عدم تكوناتها كناية عن عدم
تكون كل جزء من اجزاء العالم فذلك التكون اذا كان باحدهما فقط يلزم الترجيح
بلا مرجح فدفعه باختيار ذلك الخصوصية انما يكون باختيارها في كل جزء
من اجزاء العالم لم يلزم تعطيل الآخر بالكلية وهو محال ايضا فتدبر
قوله ويرد عليه ان الترديداه يعني ويرد عليه ان الترديد في قوله
لان تكوناتها اما بجميع التقديرين او اما على تقدير التمانع المفروض
بان يكون معناه ان تكوناتها على تقدير التمانع بينهما في ايجادها
بان يراد كل منهما ايجادها على وجه الاستقلال اما بجميع التقديرين او
بكل منهما او باحدهما واما بدونه تقدير التمانع بينهما فان كان على تقدير

على تقدير التمانع بينهما بالوجه المذكور في بطلان الشقوق الناشئة فيه
مسما لذكر من الادلة المفيدة له كمن يرد المنع على الملازمة لان
وجود الالهيين لا يستلزم التمانع بالفعل حتى يلزم عدم تكوناتها
بل بالامكان وهو لا يستلزم وقوع التمانع فيجوز تكوناتها قبل
وقوعه بارادة احد هما اياه بقدره الآخر او بقدره احد هما بعد
التفويض من الآخر على وجه جري العادة والاتفاق في ذلك
وانما لم نقل بارادة احد هما كما قال بعض الشراح لئلا يلزم ح الترجيح
بلا مرجح ايضا وتعطل الآخر بالكلية واحترز بقوله عقل عن العاد
لان تعدد الحاكين المستقلين يستلزم وقوع التمانع بينهما عادة
واشار به الى ان الملازمة العادية لا تكون بحجة بها قطعية
وانما القطع بانقطاع جواز العقل فتأمل بالنسبة الى العلوم
العادية وان كان بدونه تقدير التمانع فيمكن لنا اختيار الشق
الاول والقول بان كمال قدرة كل منهما في نفسها لا ينافي تحقق
كل منهما بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل
كما في افعال العباد الاختيارية عند الاستدانة ذهب الى ان
افعال العباد الاختيارية نفسها واقعة بجميع قدرة الله
تحققا وقدرة العبد وان قدرته تحكما وان كانت كافيته في حصولها
الا ان ارادته تحكما تعلقت على جري العادة والاتفاق في ذلك
بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها ولا يلزم من منع نقصان
تعلق القدرة في نفس الامر كما قال البعض ولا شئ من العجز او
النقص او الخنوع بحكمة في نفس الامر كما قالها بعض الشراح والظاهر
ان قوله كما للتقدير ما يبيد لما سبق الفد وكذا يمكن لنا اختيار الشق
الثالث والقول بان يجوز ان يراد احد هما الوجود بقدره الآخر
على جري العادة او يفوض بارادته تكوين الامور كلها الى الآخر
ولا يلزم من منع في نفس الامر شئ من الترجيح بلا مرجح ومعلومية

احدهما او تعطلة بالكلية كما قالها بعض الشراح نعم يلزم التعطل في
الحكمة ولكن يمنع استحالة لا يقال ان في كون الارادة من احدهما
والقدرة من الآخر او كون التقويض من احدهما والارادة مع
القدرة من الآخر ترجيح بلا مرجح ايضا لاحتمال عكس كل منهما لانا
نقول جواز الاتفاق في ذلك بينهما بدفعه قطعاً فتدبر قال الشيخ ابو
الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى
مخلوقة له تعالى ولان تأثير القدرة العبدية في مقدرة اصلها القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات
الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة او
معصية كالتزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسن البصري والحكايات افعال العباد واقعة بقدرة خلقها
الله تعالى في العبد والله يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك
القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال جمهور المعتزلة
العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب وقد عرفت ان
افعال العباد عند الاستناد الي اسمى الاسماء التي تقع بجميع قدرة
الله تعالى وقدرة العبد وهكذا عند النجار من المعتزلة **قوله**
والتحقق في هذا المقام اي في ان الآية الكريمة حجة قطعية او قسرية
انها ان حملت على نفى تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا
بالفعل او لا فهي اقناعية سواء اريد بحالها او يخرج عن هذا
النظام او عدم التكون اذ يرد المنع ح على الملازمة لو اريد الفساد
بالفعل وعلى انتفاء اللازم لو اريد الفساد بالامكان وان حملت
على نفى تعدد الصانع المؤثر في السما والارض كما هو الظاهر منها
حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا اعدا لليسبيل لادطرقتها
حقيقة لان الاله متناه عن التمكن في مكان فالحق ح ان الملازمة
فيها قطعية فتكون حجة قطعية واصلها لو كان المؤثر فيهما

فيهما متعددا فاما على سبيل الاستقلال في كل منهما او على سبيل
الاجتماع بان يكون واقعين بجميع القدرتين بان يتعلق كل منهما
بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل في كونها
او على سبيل التوزيع بان يكون البعض مؤثرا في السماء والاخرى
في الارض والكل باطل بالاول فلا يمنع التوارد واما الثاني فلا
لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل الاجتماع بذلك الطريق
لا مكن التمايز بينهما في نفسه لانه اجتماعهما بذلك الطريق لا ينافي
كون كل منهما تام القدرة ولا امكان التمايز بينهما في نفس الامر لكن
امكان التمايز محال لاستلزامه المحال فلا يكون البعض صانعا
اذا لم يكن صانعا يلزم انعدام جزء العلة النائية فيلزم انعدام
الكل اي السماء والارض واما الثالث فلا تله لو امكن الهان
مؤثران فيهما على سبيل التوزيع لا مكن التمايز بينهما بوجوده ولا ينافي
لامكان التمايز في نفس التقويض واردة الوجود بقدرة الآخر
لضرورة كون كل منهما تام القدرة بالنسبة الى كل من السماء
والارض لكون امكان التمايز محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما
صانعا فيلزم انعدام العلة النائية فيلزم انعدام الارض والارض
وبما ذكرنا يندفع كثير من الامور الموهومة التي بعضها مذکور
في الحواشي وبعضها غير مذکور فتأمل في الاستخراج فنبه **قوله**
ويمكن ان يوجه الملازمة اي يمكن ان يوجه الملازمة في الآية الكريمة
بوجه يفيده قطعاً نفى تعدد الواجب مطلقا سواء كان مؤثرا
بالفعل او لم يكن مؤثرا ايا الفعل بل بالقوة وتقدير التلبيس على ذلك
الوجه بهذا الوجه تعدد ذلك الواجب لم يكن العالم حكمت ففضل عن
ان يكون مستكونا موجودا الان وجود الحادث في مكانه واما اي
وان لم يلزم ذلك على تقدير تعدده يلزم ان يكون حكمت لا متين
ارتفاع التقيضين اي الايجاب والسلب ولو امكن على تقدير

السماء

تعدده لا يمكن التمايز بينهما لأن كلا منهما تام القدرة وقد تحقق التعدد
وامكان العالم لكن امكان التمايز محال لاستلزامه محالا فاذا فرض
التعدد يلزم عدم امكان العالم لئلا يلزم امكان التمايز المستلزم
للمحال لكن التلزم باطل لعدم احتمال كون العالم واجبا فالتعدد
باطل ايضا ولا يذهب عليك انه يكون حمل المذكور في شرح المقام
على ذلك بان يكون معنى قوله لم يتكون السماء والارض لم يكن
ويكون الترديد على تقدير التمايز الفرضي وهو ما بحث وهو ان اللازم
من ذلك امتناع التمايز بالغير بالذات والامتناع بالغير لا ينافي
الامكان فتدبر قال بعض الافاضل ان الالية الكبرية حجة قطعية
وتقريرها انه لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لانهما
يتمايزان بالفعل والافلاخ تكونان اما بالجميع القدرتين او بكل منهما او
بأحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الالهة كمال القدرة و
الآية يلزم العجز. واما الثاني فلانه يستلزم توارر العليتين المستقلتين
على معلول واحد شخصي فيلزم استغناءه عن كل منهما واحتياجه
الى كل منهما وهو باطل واما الثالث فلانه يستلزم اما الترتيب بلا مرجع او
عجزا أحدهما او معطله والكل باطل فتعين التمايز وح اما ان يحصل
المراد ان فيجتمع الضدان الاول فيلزم اما عجزا أحدهما او كلاهما وهو من
امارة لحدوث والامكان لما فيه من مشايبة الاختياج فالتعدد مستلزم
لوجود التمايز المستلزم للمحال فيكون محالا ويكون تقرير الدليل في
لزوم الفاء بمعنى الخروج عن هذا النظام ايضا انتهى ولا يذهب عليك
ان من يتأمل فيما سبق من تقريرنا للمقام يظهر له عدم ثباتية تقرير
الدليل بهذا الطريق من وجوه كما لا يخفى وقال بعض المحققين ان
الآية الكبرية اشارة الى البرهان على تعدد الواجب الوجود لانه سواء
كان واجبا او محتارا وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر والملازمة قطعية
والمراد بالفاء الانتفاء بالفعل ومحصل الملازمة المستفادة

الاستفادة من الآية الكبرية هو انه لو تعدد الواجب الوجود لكانت
السماء والارض وسائر الممكنات لكن الانتفاء باطل فالمقدم الذي
هو التعدد وكذلك بيان الملازمة ان التعدد والكثرة يوجب الامكان
والامكان يوجب انتفاء الممكنات باسرها اما ان التعدد والكثرة
يوجب الامكان فلان الكثرة اما باعتبار الحمل او باعتبار التجزئة و
الانتفاء والكل محال على الواجب الوجود بالذات واما ان الامكان
يوجب انتفاء الممكنات باسرها فثبت ان الممكن ما لم ينته الى الواجب
بالذات لم يوجد انتهى لا يخفى عليك ان هذا التقرير مبني على تسليم
كون كل من الايجاب والتعطل غير منافي للوجوب فلا يرد ما قبل
من انه لا حاجة الى تقرير البرهان لا بطل الواجب الموجب الغير
المؤثر لان التعطل والايجاب نقصان مبني في الوجوب واقول في
بيان ان التعدد يوجب الامكان انه لو تعدد الواجب لكان
الجميع بحيث لا يدخل فيه غير الواجب ولا يخرج عنه واجب ممكن
لاحتياجه الى كل جزء منه ولا يخرج عنه والاحتياج الى الواجب
بالذات لا يكون الا ممكنا **قوله** لو اريد بالآية انه نقل عنه يعني
ان يرد بالآية ذلك وتقرير الدليل بهذا الوجود صانع لا يمكن
التمايز بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فافكر
ان لا يوجد المصنوع مع وجود علتة انتية وهي ارادة كل منهما
لا امتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او بأحدهما لكن حمل الفاء
في الآيات على هذا المعنى محال لا يخفى بعده انتهى اقول قوله لا امتناع
ان يوجد بهما اه دليل لزوم قوله فافكر ان لا يوجد المصنوع اه
لقول لا يمكن التمايز اه وجه بعد ذلك الحمل ان ارادة عدم الشكون
من الفاء خلاف الظاهر المتبادر فضلا عن تقييده بالامكان ثم التقييد
بقوله مع وجود علتة انتية **قوله** لتمام الامر يعني لتمام الدليل
وهو كونه حجة قطعية لان كلا من الملازمة وانتفاء اللازم متحقق

قطعاً على ذلك التقدير ما تحقق الملازمة فلان ذلك التعداد يستلزم
 امكان التماثل وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود
 علة المصنوع التامة واما تحقق انتفاء اللازم فلان عدم المعلول
 مع وجود علة ذلك المعلول التامة مستنع والا لم يكن العلة
 تامة في الحقيقة مع ان المقروض كونها تامة **قوله** فيلزم العيني
 اذا كان كلمة لولا تفيد الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول
 في الزمان الماضي يلزم ان يكون كل من انتفاء التعدد والبقاء
 في الزمان الماضي امراً مقرر معلوما عند ذات مع كونه مقصداً داخل
 كلمة لوعليهما تعليل الانتفاء الثاني بالانتفاء الاول في الزمان الماضي
 كما في قولك لو جئتني لآكر متك فانه يدل على ان كل الامر من معلوم
 الانتفاء في الزمان الماضي عند ذات مع وعلى انه مقصد فيه تعليل
 انتفاء الثاني بانتفاء الاول في الزمان الماضي وذلك المعنى غير
 مقصود في وقت الاستدلال بل المقصود فيه بيان ثبوت
 انتفاء الاول في جميع الازمنة الثلاثة بدليل انتفاء الثاني معلوم
 عند ذات مع والاية الكريمة لا تفيد هذا المعنى فلا يكون الاستدلال بها
 على نفى تعدد الواجب بالذات مطلقاً **قوله** ولو سلم ان يدل
 يعني ولو سلمت الاية الكريمة والية على انتفاء التعدد في الزمان حتى لا انتفاء
 الفاد فيه ليتم اثبات وحدة الضمان مطلقاً ايضا لان التعدد
 الكائن بعد ذلك الانتفاء لا يكون الا في التعدد الحادث اما في الحال
 او الاستقبال والحادث لا يكون الا فيكون التعدد والحادث اليا
 فيكون الائمة واحداً ولا يذهب عليك ان المقصود به انما يتم كلام
 الشرح المحقق او اعتراف من عليه بانه لا حاجة في الاستدلال بانتفاء
 الحجة او على انتفاء الشرط الى سلب الدلالة على تعيين زمان لان هذا
 الاستدلال يتم بهننا بدون ذلك السلب ايضا وفيه نوع رعاية
 الى جانب اصل اللغة بخلاف ما اركبه الشرح المحقق كما لا يخفى **قوله**

قوله فلما المتكلمين اه اشارة الى وجه استقانة الحكم بالترادف
 وهو ارادة معنى الثاني منه لا ما هو المشهور منه وهو الاتحاد في
 المفهوم لا يخفى عليك ان مقصود الشرح المحقق ليس باعتراض بل
 توجيه لانه قصد بهذا النقل تايد قوله هذا تصريح بما علم انه انما كان
 قال حتى غير بعضهم عن الثاني وي بينهما بالترادف تبينها على اللزوم
 بينهما ايضا فلعل مقصود المحقق الضل انما هو توضيح كلامه **قوله**
 قال في التبصرة اه المقصود منه تايد ما ذكره ولا يخفى عليك ان التباد
 من قوله فكل مؤمن سلم وبالعكس صورة الثاني وان يكون
 لكل منهما مفهوماً واحداً متغير الآخر هذا القدر يكفي في تايد ما
 ذكره فلا يرد ما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما اولاً واحداً متغير
 احدهما مشتركة بينهما والآخر متغيران فالترادف باعتبار المشترك
 وعدم باعتبار المتغيرين ثالث تايد ليس على ما ينبغي انتهى لانه
 مجرد احتمال لم يثبت اذن دليل فلا اعتداله فلا يهدم التايد المذكور
 وههنا بحث وهو ان قوله هذا تصريح بما علم انه انما ظاهر في اللزوم
 الذي وما ذكره في اثباته فظاهر في اللزوم انما يرجي فتدبر في اجواب
 عنه **قوله** مرد على ظاهره اه يمكن ان يقول الخصم انه يجوز ان يكون
 وجود الصفات في نفسها متغيرا بوجودها في موصوفها فيجوز ان يكون
 محتاجة الى موصوفها باعتبار الوجود الثالث في دون الاول ويجوز ان يكون
 وجودها في نفسها مقتضى ذات هذه الصفات على انه يجوز ان يكون
 وجودها في موصوفها مقتضى ذاتها والقول بان تعدد الواجب لانه
 منافي للتوحيد فيه نظراً ويجوز ان يكون المنافي له تعدد الواجب لانه
 الفاعل بنفسه وان سلم ان كون الصفات مقتضية لوجودها يستلزم
 كونها قائمة بنفسها وعلى هذا يكون مقابلة قوله لكان جائزاً لعدم في
 في نفسه ظاهرة ولا يحتاج الى تخصيص في قولهم ان كل ممكن حادث ولا
 في قولهم ان علة الى جهة الى العلة هي حدوث ولا الى القول بالحدوث

الذاتي ولا الى القول بكونه تعالى موجبا في صفاته فتأمل فقل عنه ههنا
 لكن لا يراد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا لذاته ان لا يحتاج
 الى الغير في وجوده لا بمعنى عدم الاحتياج الى شئ اصلا فيكون الصفات
 واجبة لانتها ليست غير الذات انتهى لا يخفى عليك ان حاصله
 تاويل قوله ان واجب الوجود لذاته ككون الضمير للذات المعنى ان
 واجب الوجود لذاته الله تعالى هو الله تعالى وصفاته وهذا المعنى
 لا ينافيه احتياج تلك الصفات الى صفاتها وهذا المعنى لا ينافيه
 للتوحيد وهذا المعنى هو المراد من التأويل في قوله وسيجي تأويله
 ولا يخفى عليك ان واجب الوجود لذاته بهذا المعنى اعظم من
 الله تعالى وصفاته ومساو للتقديم ومن ذهب الى ان القديم
 واجب الوجود لذاته فلا يراد منه هذا المعنى بل ما هو المتبادر من كلامهم
 وهو الشئ الذي وجب وجوده لاجل ذات ذلك الشئ ولا يتصور هذا
 المعنى المتبادر في شئ من صفاته تعالى بل هو مختص بذات الله تعالى
 ولا شك ان من ذهب الى العموم يستلزم التساوي بين القديم وواجب
 الوجود لذاته الله تعالى ومن ذهب الى التساوي يستلزم اتمية القديم
 من واجب الوجود لذاته بالمعنى المتبادر ومنه فلا نزاع بينهم في حقيقة
 ولا يذهب عليك ان التأويل المذكور يقتضي كونه تعالى موجبا لصفاته
 بلا نقص وكون قولهم ان علته الحاجة الى العلة هي حدوث محتضا بما سوى
 الله وصفاته وكون قولهم كل ممكن فهو حادث محتضا ايضا بما سوى
 الله وصفاته ومقتضى القول اذا صدر بالاختيار او محتجا الى
 القول بالحدوث الذاتي والى انه شئان قسم ذاتي وزماني ايضا وهو
 فيما سوى الله وصفاته قسم ذاتي ليس زماني بل الموصوف به قديم
 بالزمان وهو لا يكون الا في صفاته تعالى وليس هذا القول يتفلسف به
 اليه الفلاس فلا يلزم رفض كثير من القواعد وبعد فخير وان قوله
 لكان جازم لعدم في نفسه لا يلزم لهذا التأويل كما لا يخفى وما ذكرنا من

موصوفها

يصدق ما قيل من ان الواجب ما يكون ذاته كائنه في وجوده ولا شك ان
 الصفات نفسها غير كائنه في وجودها فتكون ممكنة في ذاتها لا اعتبار
 على باطنه ايضا **قوله** هذا يدل على ان قولهم محدث ما يتعلق وجوده
 بما يجاد شئ آخر يدل على ان صفاته تعالى القديمة لا يتعلق وجودها بما يجاد
 شئ لعدم محدثيتها وهذه جهالة بينة لان بديهة العقل حاكمة بتقيد
 بان تلك الصفات يتعلق وجودها بما يجاد شئ لكونها محتاجة في وجودها
 الى موصوفها ولقائل ان يقول انه يجوز ان يكون وجودها في نفسها متعلقا
 لوجودها في موصوفها ويجوز ان لا يتعلق وجودها في نفسها بما يجاد شئ
 على ان يقتيد شئ آخر يدل على اعتبار التأويل المذكور ولا شك ان
 ما يتعلق وجوده بما يجاد شئ مفارق عنه فهو حادث وتلك الصفات
 لا يتعلق وجودها بما يجاد شئ مفارق عنها بل بما يجاد ذاته تعالى وذاته
 تعالى لا يفارقها اصلا فلا يلزم تلك الجهالة ولا يراد ان لا يحتاج وجوده
 الى مختص يكون حادثا بالزمان لجواز ان يكون استناد ذلك المحتاج
 اليه بطريق الايجاب لان المراد من ذلك المختص هو الفاعل المستقل
 المختار لان معنى وجوب الشئ لذاته تعالى استناده اليه بالايجاب
 وسلب ذلك الاستناد عن المستند اليه يستلزم استناده اليه بالقصد
 والاختيار وقد ثبت بالبرهان ان الفاعل المؤثر انما هو الواجب
 بالذات وقد ثبت ايضا بالبرهان انه واحد وما سوى الصفات القديمة
 لا يستند اليه بالايجاب لاستلزامه للنقص الواجب بالذات فلا بد ان
 يستند اليه بالقصد والاختيار فيكون حادثا بالزمان وقد فرغ
 انه قديم بالزمان هذا خلف فلا بد ان يكون القديم بالزمان واجبا لذاته
 تعالى فتدبر **قوله** وان قالوا انه يعني ان قالوا ان دفع تلك الجهالة
 المراد بالقديم في الدليل هو القديم بالذات وهو الذي لا يكون محتجا
 الى شئ اصلا وصفاته تعالى ليست بقديمة بالذات لاجتباب جهات
 الى موصوفها بل قديمة بالزمان ومحدثة بالذات فيكون وجودها متعلقة

ذلك المختص قديما ويكون

متعلقة بما يجاد شئ فلا يلزم نكث لهما لثبوت فقيه نظر اذ يروح عليهم
انه لا يثبت بهذا الدليل كون الصفات واجبة لذواتها لعدم كونها
قيمة بالذات لا يذهب عليك ان التاويل المذكور معتبر ههنا
فلا سبيل الى هذه الارادة قطعا فلا يثبت من التاويل ايضا في قوله لكان
جائز لعدم ثبوت نفسه لان ظاهره انما يقابل للشئ الذي وجب وجوده
لذاته والصفات القديمة بعد التاويل ليست كذلك كما انها قبل
التاويل ليست كذلك بحق ان هذا المقام مقام تامل فامل **قوله** واما
الاغراض فبما فيها غير بالافتكاك عنها حال حدوث جواب سؤال مقدر
وهو ان اجواب المذكور يجري في بقاء الاغراض ايضا بان يقال ان العرض
باق ببقاء هو نفس ذلك العرض فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى ايضا لعدم
ثبوت المعنى ح فلم قلتم في الصفات انها باقية وفي العرض انه ليس باق
بل هو متجدد بامثاله وحاصل اجواب ان بقاء العرض غيره لا يثبت
عنه حال حدوثه لانه يحصل بالنسبة الى الزمان الثاني والشئ لا يثبت
عن نفسه قطعا بخلاف بقاء الصفات لانه لا يثبت عنها احدا لكونها
قديمة **قوله** لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفات اه يعني يصح
اليها بان يقال بقاء الصفات والمضاف لا بد وان يكون مغايرا
للمضاف اليه لان الاضافة نسبة تقضي المنسب بين المتغايرين
فالشئ لا يضاف الى نفسه فيلزم ان يكون البقاء صفة زائدة على
الصفة فيلزم قيام المعنى بالمعنى على تقدير كونها واجبة والاضاير
انه يصح ان يقال الصفات باقية وهو يقتضي ان يكون البقاء وصفا
زائدا على تلك الصفة فيلزم قيام المعنى بالمعنى لانكم قلتم في كون
الصفات زائدة على ذاتها قلنا ان صدق العالم مثلا على ذاته تعالى
يقضي لغة وعرفا كون العلم صفة زائدة على ذاته تعالى فما الفرق
والاضاير ان البقاء اذا كان نفس العلم مثلا لا يكون نفس القدرة
للقطع بالتغاير بين العلم والقدرة فلا بد ان يكون بقاء القدرة

القدرة بقاء آخر فيلزم في الحقيقة ان يكون المعنى الواحد هو المعاني
الكثيرة فتأمل فيه **قوله** فان ارادوا اه يعني ان ارادوا في دفع هذا
الابرا يكون البقاء نفس الصفة عدم زيادته على الصفة بحسب وجوده
الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر واد الصفات ليست بالبقاء بل
هو امر اعتباري حاصل في العقل من نسبة وجود الصفة الى الزمان الثاني
على ما سيجي في التكوين حيث قال في موضع المحققون من المتكلمين على ان
التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع
قبل كل شئ ومنه وبعده ومذكور بالسنتا ومعبودا الن وميتا و
محييا وكذا ذلك وفي موضع آخر ان من قال ان التكوين عين المكون
اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول و
اما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والاياد وكذا ذلك فهو امر اعتباري
يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى ان المفعول ليس امر محققا
مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون فيلزم المحالات فلا شك في جواز كون البقاء نفس العرض بهذا
المعنى ايضا ولا في عدم قيام المعنى بالمعنى في الحقيقة فالقول ببقاء
الصفة ههنا المعنى ووجه القول ببقاء العرض ههنا المعنى حكم صرف
وكذا ارادة هذا المعنى من بقاء الصفات واداه معنى آخر زائد
على العرض من بقاء العرض تفرقة من غير فارق فظهر منه ضعف
ما نقل عنه ههنا هذا هو المراد بالنفس لكن لم يجوزوا النسبة بهذا
المعنى في الاغراض لان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده انتهى
ولا شك ان ان الصفات شئ في الخارج بصفة لا يقتضي كون تلك الصفة
موجودة في الخارج كالتصايف سبحانه وتعالى بالمعية للحادث ولو كانت
تلك المعية موجودة في الخارج يلزم كونه تعالى محل لحوادث وكالتصايف
زيد في الخارج بالهي والعهي ليس بوجود في الخارج ولكن اجواب بان
يقال انه يجوز ان يقال الوجود موجود بوجود هو نفس ذلك الوجود

فيقال وجود الوجود ونفس ذلك الوجود ويقال وجود ما هيته الواجب
عندها فيجوز ان يكون في التباين الاعتباري بين المضاف والمضاف
اليه فيجوز ان يكون بقاء الصفة من هذا القبيل على تقدير ان يكون
البقاء نفس الصفة بالمفهوم والذات فتأمل **قوله** يعني ان تصور
الواجب اه يعني انه لما علم مما سبق ان الواجب بالذات محدث لجميع
ما سواه من العالم بجميع اجزائه فيمكن تصوره بعنوان انه محدث لجميع
ما سواه على النمط البدعي والنظام المحكم فاذا تصور بهذا العنوان علم
ثبوت هذه الصفات له بالبداهة فان كون المحدث على هذا النمط
لبدعي والنظام المحكم يدل على علم محدثه وحدوثه يدل على قدرته و
ارادته وكون المحدث عالما وقادرا ومريدا يدل على ثبوت الحيوة له فلا بد
ما يقال ان احدا من العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم انما يدل
على ثبوت هذه الصفات له اذا كان بالذات وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
بكونه محتارا صنادير عنه بطريق الايجاب بلا قصد و ارادة كما هو مذهب
قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه بواسطة وسط
صادر عنه بالايجاب بدون قصد و ارادة واستغور كحكمة المرتضى واجابه
بدون قصد و ارادة لذلك الوسط المتخار الفادر المراد العالم الحي الموجب
للعالم بالذات لا يدل على ثبوت العلم وعينه له تعالى وانما قبة الايجاب
تعد لان الايجاب مع قصد كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث
ذهبوا الى انه تعالى فاعل محتار بمعنى انه اشرف فعل وان لم يفعل
كثيرة البتة لا يدل على نفي هذه الصفات فلذا اثبتوها وقالوا بانها
عين ذاتها تعالى كمالها المعتزلة وانت خير بان وجوب وجوده تعالى
لنفي كمال الذات من كل الوجوه فيلزم عدم الاحتيار الى كسط اصل
وان ايجابه نقص في حقيقة تعالى وان ذلك الوسط على تقدير ثبوته بذلك
الطريق يلزم ان يكون الكمال من الموجد الواجب بالذات لكونه موصوفا
بصفات كمال دون الواجب بالذات وهذا بين الاستحالة **قوله** لان

لان ذلك الوسط اه متعلق بقوله لا يرد ما يقال حاصله ان ذلك الوسط
من جملة العالم فيكون صادقا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يبعد
عنه على بطريق الايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون صادقا بالثبوت
قوله ولا يخفى انه اه يعني انه لما لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى
الذات تعالى وصفاته بل ما ثبت وجوده من الممكنات فلا يكون تصور الواجب
يعنون انه محدث لجميع ما سوى الذات وصفاته من الممكنات باسرها
اذ يجوز ان يوجد الواجب بالذات بالايجاب من غير قصد جوهر محجورا
للسبب بحكم ولا جبره في وقادرا ومريدا عالما حيا موجبا للعالم بقدرته
وارادته فلا يخفى هذا الجواب ومن يتأمل كلامنا فيما سبق فيظهر له نفسا
ما ذكره من هذا الاحتمال وينتم الجواب المذكور قطعاً فتدبر **قوله**
ثم ان اعتبار النمط البدعي اه يعني ان اعتبار النمط البدعي والنظام
المحكم لم يدخل في بدعيته الحكم فقط لاني اثبات اصل الحكم فلهذا اخبر
الشيخ المحقق بتحصيل تلك الفائدة والآية وان لم يكن لتخصيص
تلك الفائدة بل لاثبات اصل الحكم فلا حاجة اليه ان يمكن ان يستدل
بحدوث العالم على القدرة والارادة ثم بالقدرة على العلم والحيوة
لان اثر الموجب القديم لا يكون صادقا وان صدور الفعل بالقصد و
والاختيار لا يكون الا مع العلم وان المراد بالحيوة ليس الا صفة توجب
صحة العلم والقدرة ومن يقتدر برناظر ارتباط قوله والآية يكون كما
سبق فتدبر في حق التفسير **قوله** وظاهر كلام الشيخ اه يعني ان
ظاهر كلام الشيخ المحقق يدل على ان تصور الواجب بعنوان
المذكور يدل على ثبوت السمع والبصر ايضا مع انه ليس كذلك
اذ لا دلالة للاحداث على وجبه الاتقان على شيء من السمع والبصر
اذ يكفي في الاحداث على وجبه الاتقان العلم ان مل له لانه يشمل
المسموعات والمبصرات ايضا وانما قال ظاهراً كلام الشيخ لانه
يمكن ان يرد بقوله بدون هذه الصفات لعدم السمع والبصر لا يمكن

اثباتهما بالشرح وقد اشار اليه بقوله والاضاف قد ورد الشرح بها
الى آخره واجب عنه بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسبوبات
والمبشرات المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه
تعالى واما ان مباديها موجودة مستغابرة فذلك مطلب آخر يجيء
بعد هذا في قوله وله صفات ازلية وفي هذا الجواب تامل ايضا قائل قوله
وعلى هذا الزوال لا يوجد في نفسه الغرض منه اما اعتراض بان بيانه
قاصدا لا يترتب من هذا الامر ايضا او اشارة الى حذف المعطوف في كلام
الشارح المحقق وانت خير بان المتبادر من قوله معنى زائد على
وجوده ان يكون زائدا عن كسب الوجود ولو سلم عدم التبادر فما
المراد ذلك بدليل انه لا يتصور التجزئة مطلقا سواء كان بالذات
او بالنبعية في الامر الاعتباري فلا معنى لجعله مبنيا لما ذكره من
الدليل ومن قال ان كلام المحقق يدل على ان هذا المعنى ليس مندرجا في
عبارة الشرح وليس كذلك فان المعنى ما يقابل الذات ولا يطلق
الا على الامر الموجود فالمعنى هذا مبنيا على ان بقاء الشيء امر موجود
زائد على وجوده وفي قوله واخبر ان البقاء اه اشارة الى كلا المعنيين
او كونه عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه
حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود ولكن
العقل باعتبار النسبة الى الزمان الثاني يعتبر عنه بالبقاء اللهم الا
ان يقال مقصود بوضوح ما علم من حيث في كلام الشرح فيه وعليه ان
الحق ان المعنى اعظم من العرض فكيف يصح قوله انه لا يطلق الا على الامر
الموجود والاضاير وعليه ان الزوال فيه معنى النفي فعدمه عبارة عن
الحقيقة عن الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وبوليد قوله استمر
الوجود وقوله حقيقة اه **قوله** ومعنى قولنا وجد فلم يبق اه اشارة
اجواب عن استدلال من زعم ان البقاء زائد على الوجود اذ لو كان بنفس
الوجود لا يصح قولنا وجد فلم يبق لانه لو صح لزوم اجتماع النقيضين

النقيضين على ذلك التقدير مع انه صحيح قطعاً وحاصل الجواب
ان المثبت هو حدوث النسبة الى الزمان الثاني فلا يلزم اجتماع
النقيضين وحدث غير الوجود لانه غير ثابت في الزمان الثاني
بخلاف الوجود كما في الاجسام ولو سلم ان حدوث هو الوجود فهو
انما هو الوجود بالنسبة الى الزمان الاول فلا يلزم اجتماع النقيضين ايضا
قوله يعني ان تفسير القيام اه اشارة الى ان قوله كما في اوصاف
الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتعبئة في التخيير ينقض
جمعا بقيام صفة تعالى بذاته لا مستغابرة تعالى بخلاف تفسير
باختصاص التاعت بالمنعوت لانه شامل له ايضا وقد عرفت ببقاء
ان التفسير الاول غير شامل لتجزئة الجسم ولا لتجزئة الجوهر مع انها من
اوصافها ايضا وحاصل الجواب المذكور تخصيص المعنى بقاءم العرض
فح يكون التفسير بالنبعية في التجزئة مباديها وانت تعلم ان هذا
الجواب لا يدفع الاعتراض بتجزئة الجسم والجوهر ايضا برده عليه
انه لا وجه لاعتبار معنى النبعية في التجزئة في قيام العرض ومعنى
الاختصاص في قيام صفة تعالى اذا لم يكن اعتبار معنى الاختصاص
فيهما اللهم الا ان يقال الوجه في ذلك الاحتراز عن انهما كون صفات
تعالى حادثة ولا اشارة الى الفرق بحسب نفس الامر بين العرض وبين
صفة تعالى بان العرض تابع في تجزئة تجزئة محله بحسب نفس الامر وصفة
تعالى ليست كذلك في نفس الامر فثبت **قوله** هذا رد اجمالي اه اي نقض
اجمالي بانه يستلزم الدليل للكمال وهو المخالفة للصورة والبداهة
بقاء العرض بالقياس الى بقاءه بقاء الجسم ويمكن اعتبار المعنى
ههنا نقل عنه محض انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا عند العقول
موجودا زعدم بقاءها كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع
جواز عدم بقاءها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام و
الاعراض ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والآخر غير باق

الى الزمان الاول والمتبع هو الوجود
بالنسبة ح

ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى قيل يكون بيان التفرقة بان عدم
بقاء الاجسام البعد عند العقل بل بحال لانه يستلزم سقوط
التكليف والقصاص الجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد
في تحدد بالذات جعل الاصل بالحكم ببقاء الاجسام من راي الحكم بغيره
العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام احسن وحسن
لا يميز بين الامثال واقول يمكن ان يقول الخصم ان في قدرة الله تعالى
اعادة المعدوم بعينه فيجوز ان يكون الجسم متجدا بطريق تلك الاعادة
ولا يلزم ح سقوط شيء من ذلك لجواز تفصيل كل معاد جزئ من الاجزاء
اذا كان المأمور به مثلاً ذا اجزاء ولا يتم التلبس على امتناع اعادة المعدوم
بعينه فتأمل وقيل انه يلزم من بقاء العرض قيام العرض بالعرض بقاء
بقاء الجسم فلهذا حكم الاصحاب في العرض بعدم بقاءه وفي الجسم
ببقائه فالفرق بينهما ثابت واقول انهم عدوا البقاء من الاعراض
بقاء الجسم ان كان متجداً فيلزم تحدد الجسم لا محالة وان كان باقياً
فيلزم قيام العرض بالعرض ايضا والقول بانها قائمان بذلك
الجسم مشترك اذ لا بد للعرض من جسم او جوه فكل من البقاء و
العرض قائم به الا ان يقال ان بقاء بقاء الجسم نفس ذلك البقاء
كما ان وجود الوجود نفس الوجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض اذا
كان الجسم باقياً ولا يلزم التسلسل في البقاء ايضا بخلاف ما اذا كان
العرض باقياً وفيه تأمل قل قال الشيخ نعم تشكروا احتج الفلاس
على جواز قيام العرض بالعرض بان الشريعة والبطون عارضان
قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سيرة
وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصف بالضرورة
ان يوصف بانه سيرة بطيئة واجيب عنه بانه لا يصف لاعتلى
مذهبن فانهما ليسا غرضين للحركة بل هما للكنات المتخلصة
وقلتها وكثرتها ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات

الحركات انواعاً مختلفة بالحقيقة وليس ثمة الا الحركة المخصوصة
واما الشريعة والبطون فمن الامور النسبية والحكماء احتجوا
ان الحسنة والفاصلة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح وهو
عرض ايضا واجيب عنه باننا لا نسلم انهما من باب الكيف بل هما من
مقولة الوضع التي هي من النسب الاختيارية وانما نسلم انهما كيفيتان
موجودتان فقيماهما بالجسم لا بالسطح كذا في شرح المواصف **قوله**
فيلزم ان يكون ممكناً اه اي لو كان الواجب جوهر ايهنا المعنى يلزم
ان يكون ممكناً وهذا خلف ويلزم ان يتردد وجوده الخاص على ماهيته
لان الوجود مطلقاً زائداً على ماهيته الممكن عندهم مع ان الوجود
الخاص نفس الماهية في الواجب وان كان الوجود المطلق زائداً على
ماهية الواجب ايضا عندهم ولا شك في لزوم زيادة الوجود الخاص كونه
الواجب جوهر ايهنا المعنى ولا في انها هو المراد ههنا فلا يرد تأمل
ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده
الخاص انتهى اعلم ان الوجود يذم في التصور بالكنة عند البعض و
تظري التصور بالكنة عند البعض الآخر وممتنع التصور بالبداهة و
الكسب عند قوم والمختار هو الاول وادلة الكل مع الاختراعات
والاجوبة المذكورة في المطولات واعلم ان الوجود مشترك معنوي عند
الحكام واكثر المعتزلة وذهب اليه كثير من الاشاعرة الا انه مشكك
عند الحكماء ومستواطعي عند غيرهم والادلة مع الاسئلة والاجوبة
مذكورة في المطولات ايضا واعلم ان الوجود نفس الماهية في الواجب
والممكن عند الشيخ في الحسن الاشعري واتباعه والي حسين البصري
من المعتزلة ونفس الماهية في الواجب وزائد في الممكن عند
الحكام وزائد على الماهية في الواجب والممكن عند قوم آخرين ولم
يذهب احد الى كون الوجود جزءاً من الماهية مطلقاً ولا الى كونه
زائداً على الماهية في الواجب ونفسها في الممكن وادلة الكل

مع الاسئلة والاجوبة المذكورة في المطولات ايضا كشرح المقادير
وشرح المواقف وغيرهما قال الشارح المحقق واما اذا اريد بهما اه
اعلم ان بعض احتمال ذهب الى انه تعالى جسم ثم اختلفوا فيفضل الكرامة
قالوا هو جسم اي موجود وقوم منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا
نزاع معهم في المعنى بل في اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى والمحتملة قالوا
هو جسم حقيقة فقبل من كتب من الجسم وهم ومنهم من قبل ان يكون له حقيقة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من بينا في
ويقول انه على صورة ان فقبل ثاب امر وجعل لفظه وقيل
هو شبح الجسم الرأس والهيئة تعالى الله عن قول المبطلين **قوله**
للقطع بتغاير المفاهيم فان الله علم خاص بذاته تعالى لا يطلق على
غير اصل ولا يتركه في ذاته غيره اصله والواجب بمعنى ما يكون
وجوده من ذاته والقديم بمعنى ما لا يكون مسبوقا بعدم وان اريد
بالترادف ههنا هو التام وهو ممنوع اولا وبعد التسليم يرد
انما لا يستلزم ان اطلاق احد المتساويين اذن على اطلاق الآخر والاضا
يرد انه لا يلحقه مقابلة قوله وما لا يلزم معناه لما قبله لان احد
المتساويين لازم الآخر لان التزوم الذي هو غير مراد ههنا **قوله**
والبيانات تتم اه اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ما حوذا
من الذات وهو اذ كان المسبوق به ذات الشيء من حيث هو
ومن جوارها كالجسم لان مثل او من وصفها الخارج
الداخل في مفهوم الاسم او من الفعل الصادر عنه لهذه هي تمام
الاسم فمن جواز تعقل ذاته تعالى يجوز ان يكون لها اسما ما حوذا
منها ومن لم يجوز تعقل ذاته تعالى لم يجوز ان يكون لها اسما
ما حوذا منها لان وضع الاسم لمعنى في تعقله فاذا لم يمكن التعقل
لم يكن الوضع فيه نظرا لانا لان وضع اسم لشيء يتوقف
على تعقل ذلك الشيء كنهه اذ يجوز ان يكون في الوضع تعقل

تعقل ذات ما بوجه من الوجود والاسم ما حوذا من جواز فمتنع في
حقه تعالى لان الوجوب الذاتي ينفي التركيب واما كل من الاسم ما حوذا
من الفعل او الوصف الخارج مطلقا سواء كان حقيقيا كالعلم او اضافيا
كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس فجاز في حقه تعالى واعلم ان
الشيخ ابا الحسن الاشعري ومن تبعه ذهبوا الى ان التسمية لله تعالى
بالاسماء مطلقا سواء كانت مأخوذة من الصفات او الافعال اذ لا فرق
في صحة اطلاق الاسماء الا علم الموضوع في اللغات متوقفة على اذن
من الشارع وهو المختار لان كمال الاحتمال انما يوجب باطلا لا يلزم منها
العظيم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها المباحث بملغ
ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشارع لاحتمال عدم اطلاقه على
وجه الايها المباحث للباطل والمعتزلة والكرامية ذهبوا الى انه اذا دل
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه
تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء كان ذلك اطلاق اذن
من الشارع او لم يرد وكذا الحال في الافعال والفاضي ابا بكر من اصحابنا
ذهب الى ان كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه
بلا توقف اذ لم يكن احلا في موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز ان
يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
ولا لفظ الفقيه لان الفقه لهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر
بالجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما ينبغي
ما حوذا من العقول وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى
ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد ونحوه
على التام مع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد
علم ما حوذا من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايها
بالا يوضح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايها من الاشعار
بالعظيم حتى يوضح الاطلاق بلا توقف واعلم ان الاسم عين التسمية

عند البعض وغيرها عند البعض الآخر لان التسمية تخصيص الاسم
 ووضع الشيء ولا شك انه معاني للاسم وانهم قد اختلفوا في ان مد
 لول الاسم هل هو نفس المسمى الى الذات من حيث هي او غيره الى
 الذات باعتبار امر صادق عليه شارح لم يثبت الاسم عنه وانما قلنا
 في ان مدلول الاسم ولم نقل في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره مع
 ان المذكور في كلامهم هذا دون ذلك اذ لا شك في ان ليس الترخا
 في لفظة فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا
 لا يشبه على احد فذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري فيكون مدلول اسم
 عين المسمى كواحدة فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد
 يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك ان تلك
 النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على
 صفة حقيقية فانه بذاته تعالى ومن يذهب اليها لا هو ولا غيره وكذا
 الحال في الذات الماخوذة مع تلك الصفة وبعض المحققين قال ان القوم
 قد طولوا كلامهم في هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ
 المخصوص المسمى ما وضع ذلك اللفظ باذنه فنقول الاسم قد يكون غير
 المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان
 لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك
 الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاحد ههنا الاسم
 والمسمى وقال هذا ما عندى في هذه المسئلة هذه المذكورات خلاصة
 ما في شرح المواقف **قوله** مثل خالق كل شيء اه قيل عليه الحق انه يجوز
 شرحه بطلاق خالق القوده ونحن زبر اذا لم يقصد الاستهزاء او الاستفهام
 واما اذا قصد مدحها فذلك كغير راجع الى الاستهزاء او الاستفهام لا
 الى الاطلاق اذ الاطلاق جائز بل واقع فيما بين اهل الشرح انتهى لمختصا
 واقول هذا الكلام على المثال وبعد التمثل عنه اقول الاطلاق عند الضرورة
 كما في هذا الكتاب جائز واما بدونها فلا وان لم يقصد به شيء مما لا يصح

لا يقع في حقه تعالى لانه لا يخرج عن نوع ايهام بالالايح في حقه تعالى
قوله وقيل اه اي في بيان وجه النظر قال المص رحمه الله تعالى ولا مضو
 قبل ههنا شبهته واهي ان الروحاني قد يتمثل بالصورة كجسمانية بل الزوم
 بجسميته والحلول والاحتكاك كجبرائيل عليه السلام فانه تمثل بصورة الانسان
 لمن يقدر على التمثل في الآن بالفت صور فيجوز تمثله لتكميل بعض
 عبادته بنفسه بهذا الطريق الحكمة من حكمه ففعل هذا محمل كلام المجتبه
 والمصورة ولا بد لنفسه من دليل انتهى كلامه باختصاص قول الجمع المحققون
 على ان كلامهم محمول على حقيقة وهذا الكلام في حقه تعالى بحجة الاعتقاد على
 عند العقل وكثيرا ما يقع في الخطاء ولا يعلم وجهه فلا حترار عن مثله
 لازم علينا قطعاً فتدبر **قوله** لكن يعنى في التجريه الظاهر انه
 اعتراض على الشرح حيث افاد كلامه عدم التغاير بين المتبعض
 والمتجسدي ويكون المحل على شرح كلامه برفع المسامحة عنه فان قلت
 فكيف يتصور ان لا يكون ما اليه الاخلال بامنه البتة كيب قلنا ان ما
 اليه الاخلال اما جزاء اصلية غير مقدارية فيجب ان يكون ما منه
 التركيب ايضا او جزاء مطلق سواء كانت مقدارية او غير مقدارية
 فيجب لا يجب ان يكون ما اليه الاخلال بنفس ما منه التركيب بل يكون
 اعم منه والمعتبر في التركيب عند المتكلمين انما هو الاجزاء الغير
 المقدارية وههنا بحث برود على الشرح وهو ان المعية مفهوم
 المتبعض هو الانقسام مطلقا سواء كان الى الاجزاء المقدارية او
 الى الاجزاء الغير المقدارية وفي مفهوم التجري هو الاخلال وهو الا
 الخاص وهو الانقسام الى الاجزاء الغير المقدارية اللهم الا ان يراد بالاخلال
 ههنا مطلق الانقسام قال الشرح المحقق لان معنى قولك اه هذا لغة
 التقدير بالمجانة لا شيئا حاصله فافهمنا المانية بالمجانة لان
 معنى ما هو السؤال عن كنه ههنا معنى المانية المنسوب الى ما اي
 ما يقع جوابا للسؤال عن الجنس فمعنى قوله ولا يوصف بالمانية ولا يوصف

بان له جنسا ولا يقال انه مجانس لشي من الاشياء وقوله والمجانسة
 توجب التميز اه دليل لقوله ولا يوصف بالماهية **قوله** صرح به
 السكاكي وخبره بان السؤال عن الجنس حيث ذكر في المفتاح واما
 فله سؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى ان اتى الاجناس عندك
 جوابه ان ان او فرس او طعام ومنه يعلم ان المراد هو الجنس
 اللغوي ولا بد من عليك ان الظاهر من عبارة المفتاح ان يكون
 ههنا سائل لتعيين الجنس اللغوي من بين الاجناس اللغوية وهذا
 لا يقتضي المجانسة بين الاجناس اي الاشتراك في الجنس الآخر حتى يفيد
 التعليل بقوله لان معنى قولنا اه فاحفظه **قوله** وهذا هو المعنى الذي
 بقي عنه لغة الظاهر ان المقصود منه بيان لوجه تخصيص معنى الماهية
 بما ذكر في الترخيص فالنسب ان يقول انما حمل على هذا المعنى وان كانت
 لها معان اخر مثل السؤال عن حقيقة ومثل السؤال عن الوصف لانه
 غرضنا انما يتعلق بنفي هذا المعنى لاستلزامه للتركيب المستلزم لاحتياج
 المستلزم لا مكان واحد في المنافي للوجوب الذاتي دون غيره من
 معانيها المذكورة لان مدقة حقيقة بسيطة ولا وصفا فاكثرة
 والاستحالة في السؤال عن حقيقة لغة وان لم يكن ادراكها ولا في
 السؤال عن وصفه لغة فالسؤال في المفتاح تقول ما الكلمة وما الاسم
 وما الفعل وما الحرف وما الكلام وهو يدل على انها تكون للسؤال عن
 الحقيقة وقال فيه ايضا ويسأل بما عن الوصف تقول بانريد وجوابه
 الكريه ونحوه **قوله** لكن يريد ان يقال اه يعني ان المعبر في الماهية
 المفصلة بقوله من اتى جنس هو الجنس اللغوي اثنان لانواعه
 الحقيقية مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة من الجنس والفصل
 او من الامور المنسوبة ولغيرها من الاجناس المنطقية لا الجنس
 المنطقي المقول على الانواع المركبة منه ومن الفصول الممثلة لاهم
 بعدون البشر مثلا جنسا على ما نقل عن صاحب المفتاح فيما سبق

فيما سبق فلا يكون الماهية بمعنى المجانسة للاشياء بل بمعنى المنسوب
 الى ما اعني باليقع جوابا للسؤال عن تعيين الجنس اللغوي من بين الاجناس
 اللغوية وهذا لا يقتضي التركيب وله لغة حقيقة بسيطة وتوهم
 انها بمعنى المجانسة اي الاشتراك في الجنس اللغوي وهذه المجانسة
 لا تقتضي التركيب ايضا لجواز ان يكون الحقيقة التي كانت المجانسة
 مشتركة فيها بسيطة وان يكون بمثابة كل مجانس عن الآخر باليقع
 الخاص العدمي الخارج عن تلك الحقيقة نعم يلزم ح الاحتياج في التميز
 الى ذلك العدمي لكن الكلام في لزوم الاحتياج الى الفصول المقومة
 وفي لزوم التركيب ويكون دفعه بان المراد بالجنس ههنا هو الجنس المنطقي
 بقرينة ما سأل في من قول المقص لا يشبهه شيء والغرض من قوله
 لان معنى قولنا ما هو من اتى جنس هو بيان العلاقة والمناسبة
 بين المقصود ههنا وبين المراد من الجنس في ذلك القول وفي قول
 صاحب المفتاح وبعد لا يتم الكلام لان التركيب في العقل لا يوجب
 التركيب في الخارج اللهم الا ان يقال ان الحق عند المحققين ان الكلي
 التطبيقي موجود في الخارج والجنس بكل طبيعي وكذا الفصل وما ذكرنا
 يندفع باقائه الشرح ههنا فتدبر ولا تكن من المعاندين **قوله**
 يعني ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجوده وخلو يعني ان
 كلمة اوفي قوله او بنفسه ليست للشك المنافي للتعريف بل هي التقسيم
 المحدود ههنا لان القداما من الحكماء ذهبوا الى ان البعد المطلق
 عبارة عن امتداد له نوعان احدهما الامتداد القائم بالجسم
 وهو المستهني عندهم بالجسمين والآخر الامتداد المجرد عن المادة
 القائم بنفسه وهو المستهني عندهم بالفراغ المقطور والمقطور وهو
 المكان عندهم وقد عرفت فيما سبق انهم فرقوا في قوة تجوز
 حلول هذا البعد المجرد الموجود عن الشغل في قوة لم تجوز ذلك
 والقوة الاولى اصحاب الخلا فتدبر في قوله عند القائلين بوجود

في مسائل مجدها من هو عالمه
 بقوانين المنطق

اتخذوا قوله واتخذوا صاحب السطح اه اتى واتخذ المتأخرين من الحكماء
 الحاكمين بان المكان هو السطح الباطن من جسم الحاوي المماس
 للسطح الظاهر من الجسم المحوى فلبعد النوع الاول فقط وهو الامتداد
 التقاطع بالحجم لانهم ينكرون وجود البعد المجرى القاطع بنفسه
 التعريف لا ينطبق على مذهبهم وجعل ما قبل كلمة او اشارة
 الى مذهب المتأخرين وما قبلها وبعد ما اشارة الى مذهب المتقدمين
 تختلف محض يلتفت اليه في التعريف قوله وهذا التعريف للبعد
 الموجود لان المتبادر من القيام بالحجم او بنفسه هو القاطع بحجم
 نفس الامر لا القيام بحجم الوهم ولا لانهم منها فلا ينطبق هذا
 التعريف على مذهب المتكلمين ايضا لانهم ينكرون وجود المقدار
 لكن يعلم منه بالمقابلة بان يقال البعد عندهم امتداد موهوم مفروض
 في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعد الموهوم
 فانه قد لا ليس يتمكن على جميع المذاهب اذ لو كان متكاملا يلزم
 ان يكون جسما وهو متعال عن ذلك عنقوا كبره قوله هذا منتهى
 على وجود الحيزه بمعنى لزوم قدم الحيزه على تقدير تحيزه في الازل
 منتهى على وجود الحيزه كما هو مذهب الحكماء وهو خلاف مذهب المتكلمين
 لان مذهبهم ان كل من القدم والحادث من صفات الموجود في الخارج
 وان الحيزه هو البعد الموهوم المحض لا وجود له في الخارج فلا يتم الاستدلال
 به على مذهبهم فلا يكون تحقيقا وان اريد بقدمه اذ لئيه فيمنع استحالته
 فانهم ذهبوا الى عدم تنافي المعدومات الازليه قبل ولعل الخارج
 اراد بقدم الحيزه اذ لئيه وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم ح ان يكون
 للحيزه وضع مخصوص اذ في بنائه بالاشارة الحسية وان كان
 امرا او هميا وان يكون الواجب تعالى محتملا الى ذلك الامر الوهمي في
 الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيزه قدم الحيزه وهو
 محال عند المتكلمين اذ يلزم ح تنافي الاكوان الغير المتناهية

بينه

المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية وبطلانها بالنظر
 انتهى واقول بر دعيه على التقدير الاول منع الملازمة الاولى ومنع
 بطلان اللازم في الملازمة الثانية لانه يجوز ان يكون مقتضى ذاته
 كسائر الصفات ولو سلم انه باطل بناء على انه ينافي في الوجوب
 الذاتي فيه وعينه انه لا حاجة الى التطويل بل يكفي في اثبات عدم تحيزه
 تعالى ان يقال انه لو تحيز يلزم احتياجه الى حيزه وهو مناف للوجوب
 الذاتي وعلى التقدير الثاني منع لزوم تنافي الاكوان لجواز ان يكون
 له تعالى كون واحد في ذلك الحيزه مستمرة من الازل الى الابد نعم يلزم
 لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين وهو
 ممنوع ولا يلزم منه كونه تعالى موصوفا بالسكون الحادثة ولا بالحركة
 الحادثة فهذا التقدير يظهر منه ضعف ما قبل في اثبات عدم تحيزه تعالى
 من انه تعالى لو كان في حيزه فاما ان يكون في اثنين في حيزه واحد فيكون
 واحد فيكون ساكن او في حيزين فيكون متحركا وعلى التقديرين
 يلزم كونه محلا للحوادث وهو باطل قطعا انتهى اذ لا تعدو في الكون
 على ذلك التقدير فلا يتصور الكونان في اثنين في محل واحد او في محلين
 ولا الكون الثاني في المحل الاول ولا الاول في الثاني فلا يتصور ههنا
 شئ من السكون والحركة حتى يلزم كونه تعالى محلا للحوادث على
 تقدير تحيزه في ذلك الحيزه الموهوم اعلم ايها المتأمل انه يمكن ان
 ان تدفع اعتراض المحقق وجعل الدليل لتحقيقه بان نقول اراد
 بقدم الحيزه قدم الحيزه وهو محال عند المتكلمين لانه يلزم ح الزيادة
 على الصفات الشبويه القديمة لان معنى الحيزه هو الحصول في
 الحيزه وهو من الموجودات عندهم ولا شك ان ذلك الحيزه ليس
 من الغير فهو منه تعالى لا يكون الا بالاجاب كسائر الصفات
 القديمة ولا شك في ان اجابه تعالى لذلك الحيزه ليس باجاب
 لصفة الكمال باجابه تعالى لصفة القديمة فهو نقص في حقه

فيجب تنزيهه عنه ويكون اجواب عنه بانه قال في المواقف انه بعد
المفروض وهو اختلافه وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتساوى
وليس بينهما ما يما ستها وجوزة المتكلمون انتهى فلو كان اجتزاز ليات
يلزم اما قدم الممكن القائم بنفسه المقابل له تعالى او التسلسل في المع
المقابل له تعالى اذا كان غير قدكم واللا يتصور اجتزاز الى والكل
محال فتجيزه تعالى محال ايضا فتأمل في هذين الجوابين حق السائل
قوله لان الحصول في اجتزازه يعني ان معنى التجيز هو الحصول في
اجتزازه وهو من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين
لانهم وان اكبروا وجود الاعراض النسبية باسمها لكنهم حكموا بوجود
الاربعة التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والتكون فلو كان
الواجب متجيزا لاجتزازه غير ان يترتب ان يكون محلا لتكون الحوادث
وهو محال في حقه تعالى لا يذهب عليك انه يمكن ان يكون المقصود
من هذا القول دفع ما يتوهم من ان التجيز من الامور الاعتبارية
فلا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث من كونه متجيزا في غير الازل **قوله**
هذا الرد يداه جواب سؤال مقدر وهو ان هذا الرد يد ويد فيجيب اذا
يمكن زيادة الشئ على حيزه ولا نقصانه عنه وعليه المذهب كلها
وحاصل اجواب انه لا ظاهرا البطلان على جميع التقادير المحتملة عند
العقل مع قطع النظر عن كون الزيادة والنقصان مذهبيا او
غير مذهب وفيه انه يرتد بالنسبة الى المعنى الدعوى للاجتزاه لانهم
يطلقونه على الزايد والتقص ويقولون زيد في المسجد على الكرسي
والاول زائد والثاني ناقص وانت تعلم ان سبب الكلام ياتي عن
هذا التوجيه كما لا يخفى **قوله** ثم ان هذا الدليل اه معني ان الساج
المحقق قرره على وجه كان مبنيا على تنهاى الابعاد مع انه لا
حاجة اليه في تقرير اصل الدليل اذ يمكن ان يقال في تقريره ان الضا
اما ان ينقص عن اجتزاه فيكون متناهي اوب فيه فيكون متناهي

متناهي ان كان اجتزاه متناهي او متجزيا ان لم يكن متناهي او
يزيد عليه فيكون متجزيا والاضاير والمنع على لزوم التناهي على تقدير
ان يكون مساويا لاجتزاه لوزان ان يكون ذلك اجتزاه غير متناه و يمكن
ان يكون المقصود من هذا القول توضيح كلامه بانه مبنيا على تنها
الابعاد فلا يرد المنع على الملازمة على تقدير المساوات قبل ان
الدليل المذكور مبنيا ايضا على انه ليس جزوا لا يتجزى لانه لا يتركب
عنه غيره لانه احقر الاشياء واخصها واللا يتجزى ان يكون ناقصا
اجتزاه ولا يكون متناهي اذ التناهي من خواص المقدار واجوبه
القول لا مقدار له لظاهر ان المقصود منه تشييع على الساج
بان هذا الدليل مبنيا تمامية على نفى الجزء الذي لا يتجزى وهو خلاف
مذهب المتكلمين فكيف يكون دليل منهم وعلى المحدثي بانه مبنيا
على نفى ذلك الجزء ايضا فلا وجه لاهماله وبيان المبنى عليه الآخر
انت تعلم انه غير مبنيا عليه لان الله تعالى موجود قائم بذاته وليس
له جزء اصلا بل يمكن ان يقال انما لا يتم ان التناهي من خواص المقدار
فتدبر **قوله** نعم يلزم اه جواب سؤالا مقدر لا يخفى تقريره على انه
اولي تأمل يمكن بره عليه ان اجتزاه اعم من المكان كما ذكره الساج و
التناهي من صفات المقدار والاعداد كما ذكره الساج ايضا فلا
يلزم من عدم تنهاى اجتزاه كون التجيز مساويا له كون التجيز متجزيا
فتدبر **قوله** فان الدار المبنية بين الدارين على بالنسبة الى كاهتها
وكفضل بالنسبة الى ما فوقها قال الفاضل القاضى مبرز في فصل
اثبات كون الفلك مستديرا ان ههنا جهتين لا تبدلان احدهما
فوق والاخرى تحت فان القائم اذا صار منكوسا لم يصير ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجليه تحت بل صار راسه من تحت ورجله من فوق بخلاف
باقي الجهات فان المتوجهة الى المشرق مثلا يكون المشرق قد امدد
المغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب

يتبدل الجميع وصار قدومه خلفه وبالعكس فيمينه شماله وبالعكس
 قبل عليه هذا اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السحاب والارض واما
 اذا فسر بما يلي الرأس الاثنان وقدمه بالطبع لهما يتبدلان ايضا
 كما اذا قام شخصان على طرف في قطر واحد من الارض فان الرأس
 كل واحد منهما كقدمه على التوجه الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي
 الرأس احدى يمين قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس
 الى الاول وتحت بالقياس الى الثاني وارجب عنه بان قولنا بالطبع
 ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه
 ان الرأس كل شخص قدومه نسبة طبيعته مع جهته في البعد والقول
 ولا شك اننا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث الرأس
 الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له كذا في
 شرح المواقف وذكر فيه انهما جهتان حقيقتان لا يتبدلان أصلا
 وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا او
 تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وتجاهه الى التحت نعم يتصرف الفوق
 والتحت بوصفين آخرين اعتبارين اعني كونهما قدما وخلفا
 وقال الفاضل القاضي مير المشهور فيهما بين اناس ان جهات
 الست وسبب الشهرة امران احدهما عامي والاخر خاصي فهو ان
 الاثنان يحيط به جنان عليهما اليدين وظهر وظهر ورأس وقدم
 والجانب الذي هو اقوى في الغالب يسمى يمين ومقابله يار او ما
 يكاوي وجهه قدما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع فوقا وما يقابله
 تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفوا باهم على هذه الجهات
 الست واعتبروها في شئ كحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق بما يلي
 ظهورها بالطبع والتحت مقابلهما ثم غموا اعتبارها في شئ كالجسام
 وان لم يكن لها جزء متميزة على الوجه المذكور واما الخاصي فهو ان
 الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قائم

قائم والكل بعد منها طرفان فكل جسم جهات ست الا ان امتياز
 بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فاما
 الامتداد الطولي يستقيم الاثنان باعتبار طول قامته حين
 هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يستقيم باعتبار
 عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد العمقي يستقيم باعتبار
 كحن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار
 العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم ولا شك ان العانة
 غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتباراتهم عليها وذكر في شرح
 المواقف ان اختصار الجهات في الست وهم بالكل وان كان شهو
 مقبولا بين العوام والخواص وما ذكره في بيان ذلك الاختصار
 ليس بشئ اما الوجه العامي فلا يغير متوقع اذ ليس بين الجهات الخاصة
 منه متخالفات بالماهية فذلك قد تبين في نصير اليمين شمالا وبالعكس
 والقدام خلفا وبالعكس واما الوجه الخاصي فلا يغير الجسم
 بعد بالفعل اذ ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي اجزاء الفوق و
 الابعاد الموضوعة لانهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم
 فليس اعتبار التقاطع على قوائم امر او اجبا في تحقق الجهات
 وح نقول ففي المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعة ستة
 وعشرون بعدا يحس سطوح الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط
 زواياه الثماني وقال الفاضل القاضي مير الجهة تطلق على منتهى
 الاشارة الحسية ومقطعها وعلى منتهى الحركة المستقيمة وبالنظر
 الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محذب الفلك الاعظم لانه منتهى
 الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك الارض
 منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا انقضت
 من فلك النجم كانت الى جهة الفوق تقطعا لكونها آخذة من جهة تحت
 متوجهة الى ما يقابلها وقال في موضع آخر ان جهة الفوق اعني السطح

الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت قائمة بالمحذ والآ ان جهة التحت
اعنى المركز ليست قائمة به انتهى ولا شك ان السطح والنقطة ليسا
بمكانين عند المتكلمين والقدر من الحكماء وان المركز ليس سطح وان
السطح الاعلى من الفلك ليس سطح باطن فليس بمكانين عند المتأخرين
من الحكماء فانظر في قول الشرح ههنا وكن على البصيرة قال المصنف
حمة ابدتة ولا يجزى عليه زمان يعنى ان وجوده تعالى ليس وجودا
زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يكون حصوله الا في زمان كما
ان معنى كونه مكانيا انه لا يكون حصوله الا في مكان نعم وجوده تعالى
مقارن للزمان لكن هذه المعية ليست بزمانية وقال الشرح المحقق ان
الزمان عندنا هو ضيق ان التغير التدريجي زمانى بمعنى انه يتقدر
بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدقيق متعلق
بالآن الذى هو طرف الزمان فالامتياز فيه اصلا فهو لا في الزمان ولا في
الآن اعلم ان المتكلمين لم يذكروا وجود الزمان ويستدلوا عليه بانه لو كان
موجودا فامس مقدم على يونه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قارا للاث
والا كان احداث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل
بالضرورة وليس تقدم امس على يونه فقد ما بالعلية ولا بالذات اى
الطبع ولا بالشرف ولا بالرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر
في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم فتقدم امس على يونه
بالزمان لا تخصرا انواع التقدم بالجهة عندكم ايها الحكماء فيكون لكل
من الامس واليوم لان معنى التقدم الزمانى ان المتقدم في زمان
سابق فالمتأخر في زمان لاحق والكلام في ذلك الزمان فيلزم التسلسل
وانه محال ومع ذلك يستلزم محال آخر وهو ان مجموع تلك الازمنة
الغير المتناهية يكون امسها مقدما على يومها فزمان المجموع طرف له
فيكون داخل في ذلك المجموع لانه زمان من تلك الازمنة والا لم يكن
ما فرض انه مجموع مجموعا ويكون خارجا عنه ايضا لان طرف الشئ لا يكون

لا يكون جزئيه وانته محال ايضا اما الحكماء فقد ذهبوا الى وجوده واستدلوا
عليه بان اذا فرضت حركة واقعة في مسافة على مقدار معين من السعة
وابدأت معها حركة اخرى ابطا منها والتفتت في الترك وجدت
الحركة البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة فاطعة
لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وازكها مكان
اى امر واحد غير المسافتين والحركتين تمتد يسع قطع مسافة معينة
لسريعة معينة وقطع مسافة اقل منها بطيئة معينة وهذا الامكان قابل
للزيادة والنقصان وما كان قابلا لهما فهو موجود لان العدم الصريح لا يكون
قابلا لهما بالضرورة فالنظر في هذا من الدليلين وكن على البصيرة واعلم
ان في تعيين حقيقة الزمان مذهب خمسة الاول مذهب المتكلمين وهو
انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالته لابهامه وقد يتعكس
التقدير بين المتجددات فيقدر نارة هذا بذاك والآخرى ذاك بهذا
وذلك كحب ما هو متصور ومعلوم للمنى طيب فاذا قيل مثل متى
جا زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو السائل
مستحضرا لطلوع الشمس لم يكن مستحضرا لمجي زيد كما يدل عليه
كلم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين ما جا زيد لمن كان مستحضرا
لمجي زيد دون طلوعها الذى سال عنه وههنا بحث مذكور في شرح
المواقف والثاني وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو
من تبعة من انه مقدار حركة الفلك الاعظم المستديرة واحتجوا عليه
بان الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لان المساوات والتفاوت
من خواص وقد ثبت بانه ان امتناع الجزء الذى لا يجزى فلا يكون الزمان
مركبا متواترات متتالية فلا يكون كذا منفصلا بل متصل فهو مقدار وليس
مقدار الامر قارى يجمع اجزائه والا كان الزمان قارا مثله لان مقدار
القار قار بالضرورة لكن يستحيل ان يكون الزمان قارا والا كان احداث
المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذى

الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها
والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدم وجوده وهو محال اذ لو عدم المكان
عدم بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبلي وهذه هي البعدية
لا بالزمان يجتمع فيها البعد القبلي فمنع عدم الزمان فان هذا خلف
فيكون الزمان مقدارا لحركة المستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع
لا محالة لتأخر الابداء ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين
في اجهة صادريتين عن متحرك واحد والحركة المستديرة هي الحركة الفلكية
ولا شك انه يقدر بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال
هذه الحركة مثلاً في ساعة فكلت في ساعتين فيكون الزمان مقدارا
لأسرها لان اسرع الحركات يكون مقداره اقل فانه قل
الزمان يقضي سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكثر
بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال هذا الفسخ كذا ارجا
وهذا المرح كذا اذراعاً وهذا الذراع كذا اصبعاً فان الاصغر بعد الاكبر
لا شتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعد الا اصغر لانه
اشتمال شئ على الاكبر واسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي
حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك
الحركة اولاً وبالذات وبسائر الحركات ثانياً وبالعرض وقداور وعليه
اعتراضات مذكورة في شرح المواقف وغيره والثالث ان الزمان
هو الفلك الاعظم لانه محيط بالكل كما ان الزمان محيط به ايضا والرابع
انه حركة الفلك الاعظم لانها غير تارة كما ان الزمان غير تارة
ولا شك ان كلا منهما استدلال موجبين من الشكل الثاني فلا يخرج شئ
منهما والخامس انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم كان عدمه
بعد وجوده بعدية لا يجتمع فيها البعد القبلي وهو البعدية بالزمان
فمنع عدم الزمان زمان هذا خلف وهذا مذهب البعض من قداما الفلكية
واجيب عنه بوجوده مذكورة في شرح المواقف وغيره ويظهر لك من

من هذا التفصيل وجه التحصيل في الشرح بالمذهبين من هذه الذم
الحكمة قال الشارح المحقق واعلم ان ما ذكره اه اشارة الى دفع ما ينوهم
من سؤال الاستدراك وتحقيق المقام قال الشارح المحقق فلم يبال
بتكرير الالفاظ المرافقة كالمستقص والمتجزى فينه تامل فتأمل قال الشارح
والنصح بما علم بطريق الالزام لان قوله ولا جسم يستلزم لقوله
لا موصور ولا محدود ولا متبعض ولا متجزى ولا مركب كما ان قوله لا متبعض
ولا متجزى يستلزم لقوله لا مركب وكما ان قوله لا محدود ولا معدود يستلزم
لقوله ولا متناه وكما ان قوله لا جسم ولا مركب يستلزم لقوله لا يوصف
بالمالية ولا بالكيفية قال الشارح على ما اشرنا اليه قد سبق التصريح
منه في مواضع متعددة فتدبر قال الشارح لانها تسكات ضعيفة
لانا لا نسلم ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقائه بل هو مجبها ما يقوم
بالغير على انه لا تسلم امتناع بقا العرض ولا تسلم ان معنى الجوهري
ما ذكر بل معناه الفاعل بنفسه المذكور معنى الجوهري الذي لا يتجزى ولا تسلم
انه يلزم من قولهم هذا جسم من ذلك كون معنى الجسم مائة كسب عن
غيره لانه افعول من الجسامة بمعنى الفخامة وعظم المقدار كقوله لا تسلم
الشئ اى عظم فهو جسم وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو الجسم
لا صفة ولا تسلم قوله ان الواجب لو تركب اه لجواز قيام الصفة
الواحدة بالجميع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور مع
المستدل بهذا الدليل محتاج الى الالزام بان الالف ان الواحد علماء
قادرون احياء كليل يتفقد دليله بالالف ان الواحد لجريانه فيه وانه
مخالف للعرف واللغة ولا يذهب عليك ان نقصان اجزائهم نقصان
الكل كما ان حدوث اجزائهم حدوث الكل في لزوم الالزام كلام
ولذا لم يذكرهما المحشي في وجه الضعف فتأمل ولا تسلم انه يفتقر على ذلك
التقدير الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون ما ذكرنا لجواز ان
يكون بعضها مقتضى ذات الواجب كالصفات له وان تعرف جهته

الاقتصار له وقد يستدل على انه تعالى ليس في حيزه بانه لو كان
 في حيزه فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها والكل محال
 اما الاول فلا يتلزم اما الترجيح بلا مرجح او الاحتياج الى الغير
 وذلك ان الاحياز في انفسها متساوية ونسبة ذات الواجب اليها
 متساوية ايضا فاختصاصه ببعضها يكون ترجيحاً بلا مرجح اذا
 لم يكن هناك محض خارجي او بلزومه احتياجه الى الغير في تحيزه في
 ذلك الحيز اذ اكان هناك محض خارجي واما الثاني فلا يتلزم منه
 تداخل التحيزين لان بعض الاحياز مستقول بغير الواجب قطعاً
 ولا شك في ان مطلق التداخل محال وقد يستدل عليه بانه لو كان
 متحيزاً لكان مساوياً وبالرغم من التحييزات في الماهية فيلزم ح اما قدم
 الاجسام او حدوث الواجب لانه التماثلات تتوافق في الاحكام
 وقد يقال في الاستدلال عليه انه لو كان متحيزاً الى احدى الاجسام في
 التحيز ولا بد من ان يتحيز لها بغيره فيلزم التركيب في ذاته تعالى
 ولا يخفى عليك ضعف كل منها ايضا فتدبر فيه **قوله** وجه ضعفه اه
 انه جواب عنه باختبار الشق الاول من الترديد المذكور في الدليل و
 منع الملازمة الاولى ومبناه على حمل صفات الكمال على الصفات الوجودية
 وعلى انه لا يلزم من تعدد موصوفها تعدد الواجب بالذات وحال
 الايراد الاول اثبات تلك الملازمة بحمل صفات الكمال على جميع
 الصفات الازلية التي من جملتها صفة الوجوب والقدم اذ كل
 منهما صفة كمال ايضا وحاصل الايراد الثاني اثبات تلك الملازمة
 ايضا لكن بحمل صفات الكمال على الصفات الوجودية القديمة ان
 ولا شك في ان قدم الصفة يتلزم قدم موصوفها فلا توجد
 الا في الواجب بالذات وفي كل منهما نظر اما في الاول فلا يتلزم ان
 بالقدم القدم الذاتي فهو مقابل لحدوث الذاتي الذي اصطلاح
 به الفلاسفة وان اراد به القدم الزماني فلا يلزم من تعدد موصوفها

من تعدد موصوفه تعدد الواجب بالذات واما في الثاني فلا يتلزم
 لا يلزم من تعدد موصوف هذه الصفات القديمة ان يتعد
 الواجب بالذات ايضا لجواز ان يصدر عنه بالايجاب ذات قديمة
 موصوفة بهذه الصفات الوجودية القديمة الثانية فتأمل في
 في اجواب عنهما وكن على البصيرة قال الشيخ المحقق واحتج المخالف
 بالنصوص الظاهرة اه اعلم ان المشبهة قد اختلفوا فيما بينهم
 بعد اتفاقهم جهة الفوق له تعالى فذهب بعضهم الى انه مما س
 للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل
 الجهات وغلبة اليهود حتى قالوا العرش باطن من تحته اخلط اقل
 الجدي تحت الركب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة
 اربع اصابع وزاد بعض المشبهة ان المخلصين من المؤمنين
 يتنقلونه في الدنيا والآخرة ومنهم من ذهب الى انه محال العرش
 غير مما س له ثقيل بعدة عنه بمساقته متناهية وقيل بمساقته غير
 متناهية واعلم انهم احتجوا على اثبات الجهات والكان بوجوده الاول
 ان بداية العقل تجزم بان كل موجود اما متحيز بالذات او بالشيء فيكون
 متحيزاً كجهة ومكان واجواب عنه منع البداية العقلية وذلك
 ليس الا حكم الوهم ببدايته وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس
 والثاني في كل موجودين فاما ان يتصل او يتفصل فالواجب ان كان
 متصل بالعالم متحيزاً وان كان منفصل عنه فذلك واجواب منع
 كحصر وهو من الاحكام الوهمية واحكام الوهم لا تقبل في غير المحسوس
 نعم قد تشبه بالاوليات فيجب انها منها والثالث انه اما داخل
 العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول
 والاولان فيهما المطلوب وهو انه تعالى متحيز وفي جهة واجواب انه
 لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الوهم وانه المعقول والرابع الموجود
 ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز

بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً والواجب قائم بنفسه
فيكون متحيزاً بذاته واجواب منع التفسير من فان القائم بنفسه
هو المستغنى عن محل بقوله وليس يلزم من هذا كونه متحيزاً بذاته و
القائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعاً
والخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم والاباء والا حادوث
اما الاباء فمنها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومنها قوله تعالى وجاء
ركب والملك صفوا صفوا ومنها قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب واما
الاحاديث فمنها حديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا
في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فانوب عليه
وهل من مستغفر فاغفر له ومنها قوله عليه السلام للحارثية الخثعمية وامين
الندفات رت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال عليه السلام انها مؤمنة
ومنها قوله عليه السلام رايت ربي في صورت شاب امره واجواب طيبها
ظواهر غريبة لا تعارض اليقينيات الدالة على نفى المكان والجهة
كيف وهما يعارض دليلان وجب العمل بهما ما لم يكن في قول الظواهر
اما اجمالاً ويفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على آلاء الله
وعليه كثر السلف كما روى عن احمد رحمه الله تعالى الاستواء معلوم و
الكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيل كما هو رأي المناظرين
من اهل السنة والجماعة فيقول الاستواء بالاستيلاء ومجيئته بجبري امري
وصعود الكلم الطيب اليه تعالى بانه تعالى يرتضيه والنزول باللطيف والرحمة
والسؤال باين بانه استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاثينية
في الالهة فقامت رت الى السماء علم انها ليست وثنية وحملت رت
على انها ارادات كونه تعالى خالق السماء محكم بما فيها والرب جبرئيل
عليه السلام ولا شك في ان لكل من هذه النواويل جهة مصححة ومحسنة
كذا في شرح المواقف وغيره ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة
وغيرهما فان قلت هذا التأويل على تقدير كون الضمير في صورته تعالى

سواء فيلزم ان يكون عليه السلام مثلاً قديماً تاكلمه تعالى قلت ان
هذا التأويل لا يقتضي ان يكون الضمير مثلاً يجوز ان يكون لا وهم عليه
السلام والوسم انه على تقدير كونه مثلاً فانه هو الاشارة الى الحكمة
مع قطع النظر عن الوصف ويمكن ان يكون الصورة بمعناها اذا كان
الضمير لا آدم عليه السلام فالمعنى ان الله تعالى خلق آدم على صورة الناقة
في علمه الا اني قال الشرح اما اذا اريد بالماثية الاتحاد في الحقيقة فظاهر
قال في شرح المواقف ما حاصله انه تعالى ثابت ركنه شئ من الموجودات
في ذاته وحقيقته واليه ذهب الاشعري وابو يحيى البصري مستدلين
بانه لو كان ركنه غيره في تمام الحقيقة فلا بد من ان يخالفه بالنعين بضرورة
الاثنينية ولا شك ان ما به الاشارة غير ما به الاشارة فيلزم التركيب
في هوية كل منهما وهو بين في الوجوب الذاتي واما فساد المشككين
فقالوا ان ذاته تعالى مماثل لباي الذوات وانما تمت زعن سائر
الذوات باحوال اربعة الواجبية والحيثية والعالمية والفادرية
التي منين عند البعض منهم كاي على ايجالي وبجانه خامسة موجبة لهذه
الاربعة وهي الاوالية عند البعض الآخر منهم كاي هاشم واجتجوا
على ذلك بان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة
مشترك بين الاقسام واجواب ان المشترك مفهوم الذات وهو
عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقايق على ان قال قولهم الى
الاشياء مقبولة في تمام الماهية مع اختلافها في التوازم وهو غير
معقول وقال قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن ونقل عن الحكماء انهم قالوا
ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات وميت زعن غيره
بقيد سلبى وهوان وجوده تعالى ليس بانه عليه بل هو عينه بخلاف سائر
الموجودات فان وجودها زايد على ماهيتها وهذا البطلان ظاهر لانه
يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امراً مخالفاً لجميع الممكنات حتى
الفادريات ولا شك في استحالة سلبه ولم يتحقق عندي هذا النقل

عندهم بل قد صرح القاربي وابن سينا بجلا فيه فانهما قالا الوجود
المشترك الذي هو الكون في الالهيان زائد على ماهيته تعالى
بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زائد
عارض لما هيته اليس يزاد انتهى بالتحصيل واقول ان كان مرادهم
الاشتراك في تمام حقيقة فيلزم كون كل موجود موصوفا بالوجوب
الذاتي لان معناه ليس الا كون الوجود مقتضى حقيقة تعلق وان كان
مرادهم الاشتراك في الحقيقة الجسمية كما هو الظاهر من دليلهم
فيلزم كون ماهيته الواجب مركبا من اجنس والفصل تعاين ذلك
علوا كبيرا فترى قال الشارح والظاهر انه قال في شرح المواقف
ما حاصله المثالان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات
النفسية والمراد من الصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء
به الى تعقل امر زائد عليه كالانانية والوجود للاثبات ومقابلها
الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد
على ذات الموضوع كالحية والحديث ومن الناس من ينفي التماثل بين
الشئيين بانه ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا ثنائية فضل عن التماثل
وان اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل واجواب منع الشرطية الثانية
اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس
وقال فيه هل سبهي المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية
او غيرهما مثليين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفات النفسية او غيرهما
لهم فيه تردد و خلاف ويرجع الى مجرد اصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك
ثابتة بحسب المعنى والمنزعة في اطلاق الاسم قال القاضي والفلاس
من الاشاعة لما منع من ذلك في الحوادث معني ولفظا اذ لم يرد
التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القاربي بان كل مشترك
في حدوثهما متماثلان اي في حدوث وقال في شرح المواقف قال
النجار من المعترضة المثالان هما المشتركان في الصفة الشبوتية

الشبوتية ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات
شبوتية كالحرية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلته الشبوتية
اذ يشتركان في بعض الصفات الشبوتية كالعالمية والقادرية فان
قلت لحدوث ادا ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان مطلقا
في تلك الصفة وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية
مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمحدوثين في بعض الاشياء
مع انه لم يكن كونه تعلقا مماثلا للحوادث اصله وقال وعلى ما ذكر من
اصلاق التماثلين على التماثلين باعتبار ما اشتركا فيه كجمل قول
قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في الصفة الشبوتية فانه
تعلقا مماثلان عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والتراجع
في اطلاق لفظ التماثل للحوادث على التعلق وماخذ الاطلاق السمع
عند من يجعل اسماء التعلق بواقعية فللنجان ان يلزم التماثل
بين الرب والربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض
عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام
معنى ولفظا لمن تأمل في هذه المنقولات يقف على ما في كلام النجار
ههنا فتأمل حق التماثل **قوله** والتوفيق كما سيجي وهو الاشتراك
من جميع الوجوه فيما به المماثلة فالمفهوم منه حق والتصرح موافق له
فانما ذكر لك بيد كما ان الاول ذكر لك بيد ما ذكره الشارح المحقق ويكون
ان يقال معنى قوله فلا تماثل علم الخلق بوجه من الوجوه ان علم تعالى
لا تماثل علم الخلق في شئ مما ذكر واحال انه لا يثبت من الاشتراك في جميع
ما ذكر فعلى هذا يكون الواو في قوله وقد صرح للحال ويكون صريح على صيغة
الجهول فتأمل **قوله** براد عليه انه يجوز ان لا يبراد ههنا اثنا عشر
بالنظر الى العلم وثانيهما بالنظر الى القدرة ومنشأ ههنا حمل الشئ على
ما هو الاصح من الواجب والممكن والمتنع والحق ان المراد به ما يصح لانه
يكون متعلقا بخلق العلم نعم لا يصح بعض الاشياء كالمقتضية الحاكمة

العلم اذا اعتبر بخلق قوله لا يجوز ان علم به وكل
منها يصح لانه يكون متعلقا به

بان اجتماع النقيضين جائز لان يكون متعلق العلم التصديقي لانه
اعتقاده جهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنه ليس بماد ههنا والقول
بانه تعالى لا يعلم الجزئيات والآفاذا علم ان زيدا في الدار الا ان ثم
خرج زيد فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار الا ان اويحيى
ذلك العلم كماله والاول يوجب التغير والثاني الجهل فجوابة منع لزوم
التغير في نفس العلم بل انما هو في التعلق والاضافة والقول بانه
تعالى لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشئين
ونسبة الشئ الى نفسه محال فجوابة منع كون العلم نسبة بل هو صفة
حقيقية ذات تعلق بنسبة الصفة الى الذات جائزة قطعا على ان
لا يتم عدم كفاية التغير الاعتباري بين المنتسبين والحق ان
به ما يصلح لان يكون متعلق القدرة اذا اعتبر تعلق قوله لا يخرج
عن قدرته به وكل ما سوى الواجب بالذات والمتمتع بالذات صالح لان
يكون متعلق القدرة النانية القديمة نعم كل منهما لم يكن متعلق القدرة
لكنه ليس بحجة بكونه غير صالح لان يكون متعلق القدرة والقول بانه تعالى
لا يقدر على اكثر من واحد لان الواحد الحقيقي لا يكون مصدرا لاثنتين
والا لا يكون واحدا من كل الوجوه فبطلانه ظاهر لانه اذا صدر عنه
الواحد فيلزم ايضا ما يلزم على ذلك التقدير وفيه كثير من المفاسد
فتأمل في الاستخراج والقول بانه تعالى لا يقدر على خلق الجهل والقيح لانه
يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر عنه القيح فان لم يعلم نتجه يلزم
الجهل وان علم فيحتاج اليه اذا اقام على القيح من غير غرض لا
لا يلق بالحكم وهو منتهى عن كل منهما فجوابة انه لا قيح بالنسبة الى
تعالى فانه ما كلف شئ بفعل ما به ولا يحكم ما يريد والقول بانه تعالى
لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او سعة
والقدرة على كل منها فجوابة انها اعتبارات تعرض للافعال بالنسبة
الى المخلوق واما افعاله تعالى مستزمنة عن هذه الاعتبارات والقول

والقول بانه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل برهان التام
فجوابه بانه لانه ثابته للقدرة المحادثة فيه بهذا ينبغي ان يحقق المقام
فاحفظه واعرض عما في بعض الشراح **قوله** اي من حيث هي
جزئيات اء اعلم ان الفكيفة قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات الغير
المتغيرة من حيث هي جزئية وقالوا انه تعالى عالم بالجزئيات المتغيرة
من وجه كلي لانه يعلم اسبابها علما تاما فوجب ان يكون عالما بها
لان من يعلم العلة علما تاما وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها والآلة
كان عالما بها علما تاما لكن يدرك تلك الجزئيات مع تغيرها والاعلان
يدرك منها نارة انها موجودة ونارة انها معدومة فيكون لكل منهما
صورة عقلية على حدة واحدهما لا تبقى مع الاخر فيكون واجب الوجود
متغير الذات بل يدرك تلك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي كما تعلم
الكسوف الجزئي بعينه فانك تقول فيه انه كسوف يكون بعد حركة
الكوكب كذا من كذا شيئا بصفة كذا وكذا الى جميع العوارض
الكيفية لكنك ما علمته جزئيا لان ما علمته لا يمنع كل على كثر من هذا
العلم الكلي غير كات للعلم بوجود ذلك الكسوف المستخلص في هذا
الوقت ما لم ينضم اليه المثلثة ولما لم يكن احاصل في حقه تعالى
سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات المتغيرة الاعلى وجه كلي قال الفضل
القاضي ميره ههنا محل نازل لانهم زعموا ان العلم انم بخصوصية
العلية يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها
بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاؤه تعالى بالجزئيات
المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامة التغير وبل هذا الانتفاؤه
فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها فيلزم من ناعتهم
المذكورة علمه تعالى بها ايضا وقد التجأ والدفعه الى تخصيص القاعدة
العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية
فانهم يخصصون قوا حيدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم

في العلوم اليقينية انتهى اقول ذلك لانه حكم العقل اذا كان كلياً
كان ذلك بسبب ان العقل وجد ذلك موافقاً لما في نفس الامر
فاذا اخصص ذلك الحكم ببعض الصور لما منع كان حكم العقل موافقاً
على رفع ذلك المانع فالعقل يجوز مثل ذلك المانع في الصور الاخر
فلما حكم كلياتاً اصلاً ثم قال قال صاحب المحاكمات المراد بقولهم انه تعالى
عالم بالجزئيات على وجه كلي انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها على
متعاليها عن الدخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر وهذا كما انه تعالى
لما لم يكن مكاناً كان نسبتته تعالى الى جميع الامكنة على السواء فليس
بالقياس اليه تعالى بعضها قريباً وبعضها بعيداً وبعضها
متوسطاً كذلك لما لم يكن زمانياً كان نسبتته تعالى الى جميع الازمنة
على السواء فليس بالقياس اليه تعالى بعضها ماضياً وبعضها حاضراً
وبعضها مستقبلاً وكذا الامور الواقعة في الزمان فالوجودات من
الازل الى الابد معلومة له تعالى كل في وقته وليس في علمه تعالى كان و
كائن وسيكون بل هي دائماً حاضرة عنده تعالى وقائماً بلا تغير
اصلاً وليس من اداهم ما يتوهم البعض من ان علمه تعالى يحيط بطباع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها انتهى قال
المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية قلت حاصل مذهب
الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل
فلا يغرب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن علمه تعالى لما كان بطريق
التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً من فرض الاشتراك ولا يلزم من
ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى بل ما ذكره على وجه
الاحساس والتخيل بذكره امتد تعالى على وجه التعقل فلا خلاف
في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية
صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم كمن باعتبار العلم وعلى

وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض
المعلومات تعالى عن ذلك لكان كفاً او من كفاهم حمل كلامهم على
انتهى اقول الحق ان العلم المتعلق بالجزئيات من حيث هو جزئي
لا بد وان يكون مانعاً من فرض الاشتراك كما ان ذلك الجزئي مانع
عنه والآن لم يكن علماً متعلقاً به في نفس الامر بل يكون علماً متعلقاً بالكل
الصداق عليه المخصوصية بحسب الخارج فلا يدخل بعض الاشياء تحت
علمه تعالى عن ذلك عقداً كبيراً فالحق ان ذلك العلم ايضا ثابت فيه
تعالى ولا يلزم منه التغير في علمه تعالى بل في تعلقه بذلك الجزئي او ما
يقتضي توجيهاً كلامه من ان معنى عدم كون علمه تعالى بالجزئيات مانعاً
من فرض الاشتراك انه لم يكن ذلك العلم بالآلات جسمانية لانه
ليس مانعاً من فرض الاشتراك في نفسه فلا يربا عده كلامه بل هو
صريح في ان علمه تعالى بكل شئ مطلق سواء كان كلياً او جزئياً كلياً
والثاني حاصل ان علمه تعالى لما لم يكن زمانياً فلا يلزم من علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة تغير علمه تعالى بل تغير تعلقه علمه بها ولا يخالف
في ذلك وهذا حاصل ما قاله صاحب المحاكمات في تنقيح مذاهبهم
والله تعالى منزّه عن الاحتياج الى آلات جسمانية في العلم كجسمانيات
الجزئيات وان كان يحتاج اليها في علمنا بها وقياس المعقول
على المحسوس ليس بمقبول ولا معقول فتأمل في هذا المقام **قوله**
لا يقال اه يعني ان قولهم لا يقدر على اكثر من واحد يقتضي انه تعالى
يقدر على الواحد ومذاهبهم هو الايجاب والقدرة بناءً فيه فبين
كلاميه تناف واصل اجواب ان للقدريتين معنيين احدهما
عند المتكلمين فقط وهو حجة الفعل والترك اي ايجاب العالم و
تركه فليس شئ منهما لازماً لانه تعالى بحيث يستحيل انفكاكه عنه
تعالى وهذا المعنى هو المنافي للايجاب وثانيهما متفق عليه بين الفقهاء
وهو ان شئاً وفعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى ليس في

لا يجاب لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من
الطرفين فمقدم الشرطية الاولى لازم الصدق عند العكسفة كما
مقدم الثانية لازم الكذب عندهم لانهم ذهبوا الى ان ايجاد
تعا لم يعلم على هذا النظام الواقع من لوازم ذاته والى
مشية الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذاته تعا وكل
منها جائز الصدق عند المتكلمين لا يقال ان المشية لازمة لذاته
تعا عند المتكلمين لانها من الصفات القديمة عندهم لانا نقول
ليس الكلام في حقيقة في نفس المشية بل في تعلقيها بالفعل وهما
بجث لانه ذكر في الموافق قال الحكماء ارادة تعا هي نفس علمه
بوجه النظام الاكل ويسمونه عنانية قال اصحابنا انها صفة ناشئة
مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع
انتهى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ اللهم الا ان يقال
ان المشية تجب ايضا عندهم بمعنى القصد اللازم المتقدم على الفعل
بالذات لا بالزمان كما هو المستفاد من كلامهم قال المص رحمه الله
تعا وله صفات اربعة قائمة بذاته تعا اعلم ان الاشعة احتجوا على
مذهبهم بـذ بوجوه ثلثة الاول قياس الغالب على النادر فان العلة
واحد والشرط لا يختلف غايها ومثا هذا ولا شك ان علة كون شئ
عالم مثل في النادر هي العلم فكذا في الغالب وان حد العالم مثل في
النادر من قام به العلم فكذا في الغالب وان شرط صدق المشتق
كالعالم على شئ قد ثبت اصله له فكذا في الغالب والى الاولين ان
الشرح بقوله لما ثبت الى قوله وان صدق المشتق والى الثالث بهذا
القول وانما تعلم انه يجوز ان يكون لخصوصية المحل مدخل في ذلك
او منع عن ذلك وان القياس قائل باختلاف مقتضى الصفات
شأ هذا وغايتها فكيف يتصور القياس والثاني لو كان مفهوم
كونه عالما مثل نفس ذاته لم يفقد قولنا الله هو العالم وكان بمثابة

وكان بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل فكذا المأزوم ويمكن
ان يحل عليه قول الشرع ومعلوم ان كل من ذلك آه وان لا لو كان
العلم نفس الذات والقدرة مثل ايضا نفس الذات لكان العلم نفس
القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة مثل انرا واحدا والله ضروري
البطلان واليه الشرح بقوله ويلزم كون العلم مثل قدرة آه قال
الشرح وقد نطقت النصوص اه اي دلت دلالة قطعية على ثبوت علمه
قدرته وغيرهما فيه نظر من وجهين الاول منع الدلالة القطعية على ما
هو المطلوب وكون هذه الصفات من الموجودات الخارجية زائدة على
ذاته تعا والثاني ان ثبوت الشرع يتوقف على ثبوت علمه وقدرته و ارادة
وكلامه وحيوته فكيف يتصور اثباتها بالنصوص فتأمل قال الشرح و
ليس النزاع اه جواب سؤال مقدرو هو انه يلزم مما تقدم كونه تعا محقق
للحوادث لان العلم والقدرة من جهة الكيفيات والممكنات وهي حادثة
قال الشرح بمعنى ان ذاته آه هذا دفع لما يقال كيف يتصور كون طهفة
الشئ عين حقيقة مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد
بمعنا بمرته لصاحبه وهل هذا الكلام محجل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر
القضايا المنتجة التي يمنع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الاستدلال
على بطلانه وحاصل الدفع ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وليس
صفة وهما متحدان حقيقة كما تحيلته بل معناه ان ذاته تعا بغير
عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثل ذاك ليست كافية في كمالها
الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بكون كجرف
ذاته فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم
بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فهو عالم بذاته لا يعلم
زائد على ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
فهو قادر بذاته لا بقدرة زائدة على ذاته كما في ذاتها فذاته تعا بهذا
الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في

في الحقيقة متغيرة في الاعتبار قال الشارح فلا يزم كثر في الذات
استدراكه الى دليل الفلسفة على نفى الغيرية وتقريره انها لو
زادت لكانت ممكنة لا حياجا اليها الى الموصوف فلا بد لها من غلة
وتلك الغلة اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني يزم احتياج
الواجب في صفات الكمال الى الغيرة فيكون ناقضا بالذات كالا
بالغير وهذا محال في حقه وعلى الاول يزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي
امور متكررة ويلزم ايضا ان يكون فاعلا لها لاستناد جميع الممكنات
اليه وقابل لها لقيامها به فيلزم على كلا التقديرين كثر في ذات الواجب
و ١٠١ واحد من جميع الوجود فلا يلزم باطل وكذا يلزم وقالوا الواجب
واحد من جميع الوجود وهذا الواحد لا يجوز ان يستند اليه الاثر واخذ
واحتجوا عليه بانه لو كان مصدرا لاثريين لكان مصدريه احدهما غير
مصدريه الآخر لا مكان تعقل كل منهما بدونه الاخرين فان دخل
او دخل احدهما في ذلك الواحد لزم التركيب فيه والآن لكان مصدرا
لمصدريته لهما فنقل الكلام اليهما فينتهي لامحالة الى ما يوجب التركيب
والكثرة في الذات لا متتابع التسلسل ونحن نقول ان ما ذكرتموه لو
تم لزم ان لا يصدر عن الواجب شئ من الاشياء اذ لو صدر عن شئ
لكان مصدريته له امر اخر فلي اذ اخلت فيه فيلزم التركيب او
خارجية عنه فنقل الكلام الى مصدريته له او كان هناك شيان
احدهما ذلك الشئ وثانيهما مصدريته له فيلزم مصدريته لاثريين
ونقول ان المصدريه امر اعتباري والمحتاج الى البعثة الموجبة انما
الموجود في الخارج ولا يتم استحالة كون مصدريه احدهما غير مصدريه
الاخر في حق الواجب بالذات وقالوا الواجب بالذات لا يكون قابل
وفاعل والا فليكون مصدرا لاثريين القبول والفعل وقد ثبت بطلان
وجوابه ما تقدم مع ان القبول والفعل اي التأثير ليس من الوجود
الخارجية فليس لهما غلة موجودة وايضا قالوا نسبة الفاعل الى المفعول

الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجمعان
واجواب عنه انه لا يمنع ان يكون للواجب بالقبول الى شئ شيان
مختلفان من جهتين وان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام
وهو لا ينافي الوجوب فتدبر قال الشارح المحقق ولا تعد في القدام
والواجبات استدراكه الى حجة المعتزلة على نفى الغيرية والزيادة
والشيعة معهم في ذلك واستدل المعتزلة والشيعة بانه لو كان
للواجب صفات زائدة موجودة لاني اما حادثة فيلزم قيام حوادث
بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدام
والنصارى كفوت باثبات ثلثة من القدام فظنك بمن اثبت
الاكثر واجواب عنه ما ذكره الشارح المحقق ولهم حجتان الاولى عالميته
تعالى وقادريته واجبة فلا يحتاج الى الغيرة واجواب ان العالمية عندنا
اي نقاه الاحوال ليست امر اورد قيام العلم به تعالى فيحكم عليها بانها
واجبة وان سلم انها ثابتة فالمراد بوجوبها ان كان خلق الذات عنها
فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى و
اي صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا
تجوزونه وان اردتم ان العالمية واجبة لذاتها فبطلانها ظاهر
فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع انصافها
بالوجوب الذي انما يثبته صفة تعالى صفة كمال فيلزم على تقدير
قيام صفة زائدة ان يكون الواجب ناقضا لذاته مستكلا لغيره
الذي هو تلك الصفة وهو باطل واجواب ان اردتم باستكمال
بالغير بثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته تعالى فهو جائز عندنا
وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره كاستناده لصفة كمال
من غيره فثبتنا انه محال ولكنه غير لازم من مذهبننا كذا في شرح
المواقف قال المحقق الدواني في شرحه على العقايد العنصرية واعلم
ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول

التي يتعلق بها تكفيه احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال
عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا
بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فالمراد به ما كان غالبا على اعتقاده
بحسب النظر الفكري ولا اري باس في اعتقاده احد طرفي الشئ والاثبات
في هذه المسئلة **قول** هذا انما يدل اه يعنى ان كونه عالما مثل انما يدل
على زيادة مفهوم العالم على مفهوم الواجب وحاصله زيادة العلية
التي هي من الامور الاعتبارية على ذات الواجب ولا كلام فيها بل
في زيادة الحقيقة الموجودة على ذات الواجب ولا يدل هذا الوجه عليها
لثبوتها عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقته كذا في المواقف
وغيره ويمكن ان يقال ان مفهوم العالم لغة وعرفا من ثبت له العلم
والعلم من الصفات الخارجية فهو يقضي زيادة الحقيقة على ذات الواجب
والفرق بين العلم في ذاته وبين العلم في الواجب بان الاول منه
الصفات الخارجية والثاني من الصفات الاعتبارية لا ياب عنه
مفهوم العالم للغة ولا عرفا ولو كان العلم عين الذات في الواجب
وصفة زائدة في غيره من المخلوق لكان معنى العالم بالنسبة الى الواجب
ذات ثبت له ذات من حيث انه مبدأ الانكشاف وبالنسبة الى المخلوق
ذات ثبت له صفة العلم زائدة عليها وانت تعلم انه لا ياب عنه
اللغة ولا العرف ايضا وكذا الكلام في البواني قائل **قول** ان اراداه لعنى
انه ان اراد بقوله ان صدق المشتق اه ان صدق المشتق على الشئ يقضي
ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج في هذا القول منقوض بمثل الواجب
والوجود فان كلا منهما مشتق صادق عليه تعا فيقتضي ثبوت الوجوب
والوجود في نفسه بحسب الخارج محتاج مع ان كلا من الوجوب والوجود
ليس من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية على ما بين في
المطلوبات وان اراد به اية يقضي ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به
فليس كمن لا يتم به غرضهم من اثبات كون تلك الصفات من الصفات

من الصفات الخارجية اذ يجوز ان يكون من الصفات الاعتبارية
بناء على انه يجوز ان يتصف شئ في الخارج بالامور الاعتبارية ويكون
ان يقال المراد هو المشتق الثاني بناء على ان تلك الصفات من
الصفات الخارجية ولا ضئاد فيه بالنظر الى الواجب بحسب نفس الامر
حتى يكون من الخارجية بالنسبة الى ذاته ومن الاعتبارية بالنسبة
الى الغائب فتدبر قيل ان التزويد المذكور في كلام المحشي فيج اذ كلام الخارج
نقص في الثاني لا يمكن الاول اصل لان ثبوت الشئ للشئ لا يصدق على
ثبوته في نفسه واجب عنه بانه انما يتم لو كان الضميمة المحرور في له
متعين الرجوع الى الشئ لكنه كمن لا يمكن ان يكون راجعا اليه وان يكون
راجعا الى المشتق فيجمل كلام الخارج كلا الاحتمالين واقول لا ينبغي
الرجوع الى المشتق كلفظ عالم وان اريد مدلول المشتق وهو من له
العلم مثل ثبوت الماخذ له بمعنى ثبوت الماخذ له بمعنى ثبوت
مدلوله لذات مأخوذة في مدلول المشتق فيرجع الى ثبوت شئ الشئ
مع ان قوله فيثبت له صفة اه على وجه التفرع يقتضي رجوع الضميمة
المحرور في له الاول الى الشئ وان تكلم في ضميمة الثاني فهو مكابرة
مع ان في مثل ما سبق واحتج في الدفع ان يقال اراد المحشي بقوله
الاول انه ان اراد اقتضا وثبوت الماخذ الثابت بحسب الخارج له
واراد بقوله الثاني انه ان اراد اقتضا وثبوت الماخذ له بحسب
الخارج مطلقا سواء كان الماخذ ثابتا بحسب الخارج ايضا او لا
الا انه تباح في العبارة **قول** وقد عوادة تايد لكون غرضهم
من ذلك اثبات كون تلك الصفات موجودة فلا زلية في قوله
بمعنى كون تلك الصفات قديمة **قول** ان قلت لعل اه حاصله
انه يجوز ان يكون مرادهم انه تعا ليس له علم على ان يكون صفة
حقيقية له تعا بل له علم على ان يكون اضافة مخصوصة بين العالم
والعلوم المستمات بالتعلق كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وتبين

عليه البواقي فلا يبرر عليهم انه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود
لا اسواد له **قوله** قلت يا بانه قولهم بان له عالمية اه يعني باي عن
هذا الجواب قولهم هذا لان معنى العالمية عندهم انما هو مجرد تعلق
الذات بالمعلومات فلو انتموا له تعالى العلم بمعنى الاضافة كما
انتمى له جمهور المتكلمين لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه
الاضافة لا نفس الاضافة كذا قيل وفيه نظر اذ لا يلزم هذا من ذلك
بحوازان يكون معنى العالمية عندهم كون الذات متعلقا بمعلومات
وهذا معنى قولهم العالمية فتعلق الذات بالمعلومات وظلتي ان
قولهم بان له عالمية وكونها غير صفة حقيقية بوجه الجواب المذكور لا يلزم
التأني في قولهم على تقدير ان يكون المراد نفي مطلق العلم سواء
كان من قبيل الاضافة او الصفة الحقيقية فتدبر فيه فانه دقيق
وقيل وجبه الالبا وانهم لو قالوا انه عالم لا علم له بهذا المعنى لقالوا
عالم لا عالمية له كذلك لانها ليست صفة حقيقية ايضا ولم يقولوا
ذلك بل قالوا عالم له عالمية وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا العالمية له صفة
حقيقية انتهى حاصله ان المبنية هي العالمية المطلقة فلم يكن
ينفوا العالمية المقيدة وانت تعلم ضعف كل من التوجيه والالبا
بعد التامل فيما ذكرناه سابقا **قوله** وكذا قولهم عالم بالذات لانه
يدل على نفي العلم الزائد عنه تعالى ولو صفة اعتبارية والتوجيه بان
معناه انه عالم بالعلم الملا بس بالذات بعيد جدا **قوله** وعلمه عين
ذاته يعني ان هذا القول منهم باي عن اجواب المذكور ايضا لان
العلم بمعنى الاضافة لا يمكن ان يكون عين ذاته تعالى والتوجيه
بان معناه انه لا يجوز انفكاكه عنه تعالى بعيد جدا **قوله** وعالمية رائدة
يعني ان مقابلته لقولهم علمه عين ذاته تدل على ان العالمية ليست
علما له تعالى بمعنى الاضافة عندهم فهذا القول باي عن اجواب المذكور
ايضا فتدبر **قوله** فيه نامل اه يعني ان في دلالة صدر الافعال المتقنة

المتقنة على وجود صفة حقيقية له تعالى رائدة على ذاته بترتب
عليها انكشاف الاشياء واما لان ذلك الصدور انما يدل على مجرد
الاشافة والانكشاف عنده تعالى التي بسببها المعزلة عالمية
ولا اقال صاحب المواقف انه لاصحة قطعية على ثبوت امر سوى ضائفة
التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما لا يقال ان الافعال
المتقنة لا تدل الا على علمه تعالى بهذه الافعال ولا تدل على علمه تعالى
بجميع افعاله ولا على افعال غيره تعالى ان قيل به لانه نقول ان الافعال
المتقنة الساقية والارضية التي يرشد اليها علم الهيته والنفس
التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من دقائق الحكمة ومنافع الخلقة
تدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها بحيث لا يمكن عدم وحول شيء
كحت علمه تعالى الكامل التام **قوله** لهم ان يقولوا اه يعني ان لهم ان
يقولوا اللازم ههنا انما هو اتحاد الذاتين اى ذات العلم وذات القدرة
مثلا اى اتحاد ما صدق عليه لان الذات قد تطلق على ما صدق عليه
المفهوم وقد تطلق على الحقيقة والمراد هو الاول لان اتحاد الحقيقة
بين البطلان وهذا لا يلزم ليس بمحال اذ ربما يصدق على شئ واحد
كثير من المفومات المتعارفة فانه يصدق على زيد مثلا انه متعجب
وصالح وكاتب واما اتحاد المفهومين اى مفهومى العلم والقدرة
مثلا وان كان محالا فلكنه غير لازم ههنا واقول ان ما صدق عليه
مفهوم العلم غير ما صدق عليه مفهوم القدرة لغة وعرفا وليس اراد
الشرح بالمحال الا المحال بالنظر اليهما فتدبر **قوله** لهم ان يقولوا اه
يعني ان لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شأنه تعالى قائم بذاته كونه
عين ذاته والله تعالى قائم بذاته وان لم يكن حقيقة العلم في شأنه
تعالى قائم بذاته كونه صفة رائدة على غيره تعالى واقول هذا ايضا بخلاف
اللغة والعرف ولا ضرورة داعية ههنا الى المخالفة لما فتدبر قال
الشرح لا كما يزعم الكرامية اه اخرج الاشاعة على انه تعالى لا يقوم

به حادث بوجوه الأول لوجاز قيام الحوادث بذاته تعالى لجواز
واللازم باطل أما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والآ
لزم الانقلاب من الاستلزام الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال
ولزم كونها طارئة على الذات فتكون صفة زائدة فيلزم
التسلسل في القابليات وهو محال ايضا واذ كانت القابلية
من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم بدوامها والذ
والذات ازلية فكذا القابلية وازلية القابلية تقتضي جواز
انصاف الذات بالحادث ازل لا اذلا معنى للقابلية الا جواز
الانصاف بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي
قابلا ومقبولا وصحتها ازل لا تستلزم صحة الطرفين اولا فيلزم صحة
وجود الحادث ازل لا هذا باطل الثاني في صفاته تعالى صفات كمال
فخلوة عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شئ صفاته
حادثا الثالث انه تعالى لا يتأثر عن غيره فلو قام به حادث لكان
لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به الرابع لو قام الحادث به تعالى
لم يخل عنه وعن ضده وصادقه الى حادث وما لا يخفى عن الحوادث
فهو حادث ويكمن الجواب عن الكل اما عن الاول فبان اللازم
منه هو ازلية صحة وجود الحادث وهو غير محال والمحال هو صحة
ازلية ولا يستلزم كما في حوادث اليومية واما عن الثاني فبان تعالى
لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يكون
بقاؤها ولا اجتماعها وكل لاح من منها مشروط ببقائها على قيام
الحركات الفلكية عند الحكماء واما عن الثالث فبان انه لو اريد بناثره
عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فيلزم المصادرة على المطلوب
ولو اريد به ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من قائل غيره
فهو ممنوع لجواز ان يكون حصولها فيه تعالى منه تعالى على وجه
التلاحق السابق واما عن الرابع فبان انه يتوقف على اربع مقدمات

مقدمات الاولى ان لكل صفة حادث صفة الثانية ان ضد
الحادث حادث الثالث الذات لا تخلو عن الشئ وضده الرابعة
ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وكل منها لا دليل على صحته تعالى
في الجواب عن الكل اعلم ان الجوس قال كل حادث هو من صفات
الكمال فهو قائم به تعالى وان الكرامة فلو كل حادث يحتاج الى
اليه في ايجاده للخلق فهو قائم به ففيل هو الارادة وفيل هو قوله
كن فخلق هذا القول والارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة
القديمة واما خلق باقي المخلوقات مستند الى الارادة او القول على
اختلاف المذهبين واقفوا على ان الحادث القائم به تعالى يستلزم
حادثا وما لا يقوم به من الحوادث يستلزم حادثا لا حادثا فبان ما خرج
انخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا
يتصور هذه الامور الا بوجود الخاطب والسميع والبصير وهي
حادثه فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى و
الجواب عنه الحادث انما هو لغلق هذه الصفات وانه اضافة
فيجوز تجدد ما وتغيرها ولا يلزم منه حدوث النفس هذه الصفات
ولا تجدد ما وتغير الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعلم هذا
المصحح الحادث واما كونه صفة مع صف القدم وهو كونه غير
مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزو للمؤثر في الصفة
فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى والجواب عنه
ان المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة
لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصفة الثالث
انه تعالى صار خالقا للعلم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه
وجد بعد ان كان غالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخلق
وصفة العلم والجواب عنه ان التغير في الاضافات فان العلم

صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب
تغيره وانما لقيمة من الصفة الاضافية او من احقيقية المتغيرة
تعلقها بالمخلوق لانفسها قال الشيخ المحقق لا كما يزعم
المعتزلة من انه متكلم اه قال الحنابلة كلامه تعالى حرف وصوت
يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
بجدد الخلاف قديمان وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل
حرف من الحروف التي تتركب منها كلامه تعالى على زعمهم مشروط
بانقضاء الآخر منها فيكون للحرف المشروط اول فلا يكون قديما
وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما وكذا المجموع
التركيب منها وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف غير قائم
بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غير كاللحم المحفوظ او جبرئيل
او النبي وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية وهذا الذي قالته
لا تشكركه نحن بل نقول به ونسبته كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه
وعدم قيامه بذاته تعالى لثابت امر او اذ ذلك هو المعنى القائم
بالنفس الذي يعبر عنه بالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم
قائم بذاته تعالى والمعتزلة ينكرون ثبوت هذا المعنى كما في شرح
المواقف **قوله** لان اجواب التام اه يعني ان اجواب التام انما هو
نفي المتغيرة بين الذات والصفات وبين انفس الصفات بعضها
مع بعض اذ كانت الصفات متغيرة يلزم تعدد القدماء ايضا
فالاجواب التام انما هو مجموع النقيضين والنفي الاول مصرح به الثاني
مشارا اليه بالنفي الاول لانه نفي متغيرة كل صفة من الصفات
المذكورة لذاته تعالى ولا شك ان النفي الثاني يلزم فيرفع التعدد
مطلقا فلا يلزم قدم الغير ولا تعدد القدماء وحيث يكون مجموع النقيضين
مشارا اليه لان التركيب من الداخل والخارج فهو خارج **قوله** والمضاه
يعني ان المصداق يقتصر على نفي المتغيرة بين الذات والصفات

والصفات حيث قال ولا غيره ولم يقل ولا هي متغيرة لكل شار
ينفي التعدد بين الذات والصفات بنفي المتغيرة بينهما الى ان
التعدد فرع المتغيرة وبه يعلم اجواب عن لزوم تعدد القدماء
بالنسبة الى مجرد الصفات لانها ليست متغيرة ايضا فعلى هذا
يكون قوله والمصداق وجه آخر لقوله اشار دون اجاب والفق
بينهما ان الاول التفت فيه الى لزوم النفي الثاني للاول والثاني لم
يلتفت فيه الى ذلك كما هو الظاهر من أسلوب قوله اذ ليست متغيرة
وانت خبير بان التاكيد من التاكيد ولك ان تجعل قوله
والمصداق من تمام الوجه ويؤيده عدم اعادة قوله لان ههنا وانما
في الوجه الاخير **قوله** ولان الغرض الاصل ههنا اه هذا عطف على
قوله لان اجواب التام وبيان للوجه الآخر يعني ان الغرض الاصل
ههنا بيان حكم الصفات واجواب استفاد منه تبعا بقية قوله
وهي لا هو والا يلزم اشتغال اجواب على المستدرك لان هذا القول
لا مدخل له في اجواب عن تلك المعتزلة بل هو موضوع لمخلوق المقصود
والفاعل ان يقول الغرض من قوله لا هو الاشارة الى ان ما يلزم على
المعتزلة من كون العلم مثلا قدرة وحيوة وغيرهما لم يلزم علينا
ومن قوله ولا غيره الاشارة الى اجواب عن تمسكهم وان يقول
لما لم يكن تمسكهم مذكورا في هذا الكتاب فقال اشار ولم يقل
اجاب وان يقول لما كان اجواب منع للملازمة في قوله فيلزم قدم
غير التعد وتعدد القدماء وكان المذكور سنداه فقال اشار ولم يقل
اجاب **قوله** ولك ان يحمل كلام المصداق يعني ان المرجح حمل كلام
المصداق على ما ذكره فاورد عليه ما ذكره ولك ان يحمل كلامه على المنع البسيط
المتعلق ببطلان اللازم او على المنع المردف المتعلق بالملازمة على تقدير
وببطلان اللازم على تقدير آخر حاصله ان اريد تعدد القدماء
المتغيرة فلزومه ممنوع وان اريد تعدد القدماء مطلقا فلزومه

مستم ولكن بطلانه ممنوع لأن الثاني للتوحيد اثبات القدماء
المتغايرة لاثبات القدماء مطلقا فلا يردح ما ذكره في الشرح
الظاهر أن الغرض منه الاعتراض على الشرح بانه حمل كلامه على
ما ذكره وأورد عليه ما ذكره مع أن كلامه ظاهر في أن يحمل على ما ذكره
نقل عنه هذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين من أن القديم علم
من الواجب لصحة على صفات الواجب والاستحالة في تعدد
الصفات القديمة كما قاله الشرح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة
فانهم ومن هذا التفسير يندفع ما يتوهم من أن قوله الأولي دون الصنوا
إشارة إلى المعنى الآخر الذي لا يرد ما ذكره على تقدير حمل كلامه عليه
عليه ولعل المعنى الآخر هو ما ذكره المحشي بقوله ولك أن تحمله على ما سلمه
الشارح فلا يكون كلاما عليه ولقائل أن يقول الظاهر أنما هو أن
يحمل كلام المص على ما ذكره الشرح لانه كلام في مقابلة قولهم فيلزم
قدم غير الله ويتعدى القدماء فلا يرد الاعتراض المحشي وحمل قوله
ولك أن تحمله على الشرح لا على بوجه على أن يكون بيانا لوجه
قوله الأولي دون الصواب بعيد غير ملائم لاسلوب هذا القول
لقوله وانما حمل الشرح اه وفي أفراد السؤال في قوله فلا يرد السؤال
ما لم يتناول في قول الشرح **قوله** وانما حمل الشرح اه اى انما حمل
الشرح كلام المص على نفي التعدد مطلقا لا على نفي قدم غيره لأن
المشهور بين القوم انما هو نفي التعدد مطلقا الظاهر أن الغرض
منه هو جواب عن قوله ولك أن تحمله وكجمل أن يكون الغرض
منه هو التشنيع على الشرح بانه أتبع المشهور في بيان معنى
كلام المص حين ثبوت المعنى الآخر له الحق الظاهر منه **قوله**
فيل عليه لزوم اه الظاهر أنه معارضة تقرير لا شئ من اللزوم
باللزوم وكل كفر باللزوم فلا شئ من اللزوم بكفر وهذا الدليل
على هيئة الشكل الثاني فانتاجه يعكس صغراه إلى قولنا لا شئ

لا شئ مما باللزوم وحمله كبرى وحمل الكبرى في
هذا الدليل صغراه كما كتبت كل كفر باللزوم ولا شئ مما باللزوم
باللزوم فلا شئ من الكفر باللزوم وهو يتعكس إلى قولنا لا شئ
مما باللزوم بكفر ويجعل كبرى وتضم إليها صغرى وهى ثبوت
الذوات المتغايرة انما هو باللزوم لكلام النصارى لانه باللزوم
فيستجيب أن ثبوت الذوات المتغايرة باللزوم ليس بكفر **قوله**
وجوابه اه حاصلة أن لزوم الكفر لكلام إذا كان معلوما يكون
ذلك اللزوم المعلوم كقوله كما كان التزم الكفر كقوله أو يؤيده قول
المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس كما في لانه بدل بطريق
المفهوم المتخالف على أن من يلزمه الكفر ويعلم به فهو كافر ولزوم
الكفر لكلامهم معلوم به هنا إذا لا شك أن لزوم الذاتية لا انتقال
من اجلي البديهييات فحاصلة منع الكبرى وهى لا شئ مما باللزوم
بكفر وما نقله عن الواقف من أنه أو تنوير سنده قيل عليه أن هذا
انما يتم أن لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي وانما لو قالوا بالاشتراك
والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالجدة في تكفيرهم
ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى وما من الله إلا أنه واحد يعنى أنهم انما
كفروا بالاثبات الآلهة الثلاثة لا أنهم أثبتوا القدماء الثلاثة و
ومعنى اثباتهم الآلهة الثلاثة أنهم سمووا الثلاثة في الربوبية و
استحقاق العبادة على ما صرح به الشرح في بحث حذف المسند
من شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة
كيف وقد صرح في الهيئات الواقف أنه لا مخالفة في مسئلة توحيد
واجب الوجود الالهية دون الوثنية اى النصارى ما ذكره المحشي
كانوا يقولون بالآله وذات ثلثة محلي بحث إذا لا شئ في الالهية
بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع الله لا حاجة
اليه القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله

وذوات انتهى واقول قال المحقق الذواني ان كيفية النصاري لا ثباتها
قدما مستقلة بذواتها ولهذا يجوز الانتقال بعضها الى بعض
الابدان وبعضها الى بعض آخر وقال بعضهم ان النصاري فرق
مستعدة حكم بعضهم بالانتقال الحقيقي فالكل على ابطال مذهبيهم
وقال الشيخ المحقق في المطول في بيان قوله تعالى ولا تقولوا ثلثة او
ولا تقولوا الله المسيح وانه ثلثة انتهى وفي بعضهم قول النصارى
ان الله ثالث ثلثة بان الله ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح و
المريم ويدل عليه قوله تعالى انت قلت للناس اتخذوني واخي الهذين
اثنيين من دون الله والظاهر ان الاشتراك في الالهية بمعنى استحقاق
العبادة انما يتصور بين الذوات فقول المحشي كانوا يقولون بالالهة
وذوات ثلثة ليس محل بحث ونقل عنه قال الامام الرازي في تفسيره
قول النصاري ثالث ثلثة باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن
وهو العلم واقنوم الروح وهو الحية وهذا الجواب مبني على هذا التفسير
انتهى يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير ولا شك
ان قوله تعالى آه ليس بجواب آخر عن الاعتراض المذكور بل هو لاثبات
قول النصاري بالقدماء المتغايرة ويؤيده قوله وخبايرة الشارح
انما يشير الى الاول فيجوز ان يكون هذا القول مبنيا على تفسير البعض
فتأمل وايضا يعني ان ترتب الحكم على المشتق او على ما في حكمه
كالوصول مع صلته يدل على ان علة هذا الحكم ما خذ الاشتقاق كما في
قوله تعالى الرق والسارقة فاقطعوا ايديهما فترتب الحكم بالكفر على
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة هذا الحكم هو القول بان
الله ثالث ثلثة فان الخصة العلة في الالتزام ثنتين ذلك الالتزام
منهم لانهم حكموا عليهم بالكفر وتحقق المعلول بدونه العلة ممتنع وان
لم تنحصر فيه فلا كلام على الشارح ايضا فتدبر من غايته جهلهم
اعلم ان المراد من كون الذات الواحدة نفس ثلث صفات اما كونها

اما كونها نفس كل منها او نفس المجموع وعلى كلا التقديرين يلزم كون
اجزائهم عين العرض وهذا بعض من غايته جهلهم قال في شرح المفاصد و
اقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها
جهالة اخرى وكما أنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر
العلم انتهى وجه رجوع السمع والبصر الى العلم انه عام متناول لكل
شيء مطلقا واما وجه رجوع القدرة الى الحيوة فان الحيوة صفة توجب
صحة العلم والقدرة فتختصص النوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى
فان قيل انه سبيل منهم الى نفى ما سوى العلم والحيوة فهو جهالة اخرى ايضا
قوله وقد يوجهه اعلم ان معنى كون الصفات نفس الذات هي
لنفى الصفات الزائدة على الذات كما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة
والشيعة فلا يلزم كون اجزائهم عرضا لكن لا يلزم هذا التوجيه قولهم بالقدماء
الثلثة لانه يقتضي ان لا يتحقق الا تلك الذات الواحدة وكذا لا يلزم
قولهم ان اقنوم العلم ينقل الى بدن عيسى لانه اذا كان عين الذات
لا معنى لانتقاله اليه وانما قال لا يلزم لانه يمكن ان يقال النجاسة عن الذات
الواحدة بالقدماء الثلثة باعتبار انها من حيث تتركب عليها ما يترتب
على صفة العلم غير ما من حيث تتركب عليها ما يترتب على صفة الحيوة
مثلا **قوله** اذ لو قطع اية يعني لو قطع النظر عن الاتحاد فالقدماء اربعة
الذات وثلث صفات ولو لم يقطع النظر عن الاتحاد فالقديم واحد
فقولهم بالقدماء انما يلزم بقطع النظر عن الاتحاد فلا يلزم هذا التوجيه قولهم
بالقدماء الثلثة لا يخفى عليك ان المحشي قصد في ضمن رد التوجيه تشييع
عليهم بانه يلزم عليهم القول بالمتقيضين مطلقا وفيه بحث لانهم ذهبوا
الى ان ذات الواجب لنفس الوجود ولذا اعتبر في بعض الكتب عن اقنوم
الاب بالذات قال القاضي ويزيدون بالاب الذات وبالعلم الابن
وبروح القدس الحيوة فلا يلزم كون القدماء اربعة على تقدير قطع النظر
عن الاتحاد فان قيل ان مراد المحشي الفاضل انه لو قطع النظر عن الاتحاد

بالكلية فالقعداد اربعة وفيما ذكر قطع النظر عن الاتحاد بالنسبة
الى غير الوجود واما بالنسبة اليه فلم يقطع فلم يقطع النظر عن
الاتحاد بالكلية بل في الجملة قلنا في نفسه قوله والا فواحد وتوحيده
بانه ليس اربعة بعيد جدا ونقل عنه انه قال اقول في جوابهم انهم
لم يجعلوا الذات نفس كل واحدة من الصفات بل نفس مجموع
الصفات ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى في كان قولهم
بالقعداد الثلاثة مثلا ولا يلزم على تقدير اتحاد الذات مع الصفات
ان يكون واحدا انتهى فاقول على هذا يلزم تركب الواجب بالذات
من ثلثة اجزاء اللهم الا ان يقال ان معنى كون الذات مجموع
الصفات الثلاث اعني الوجود والعلم والحياة كونها عين الوجود
ولا يذهب عليك انه توجيه آخر غير ما ذكره بقوله وقد يوجه
فتدبر في هذا المقام **قوله** العدد هو الكم المنفصل اه اعلم ان الكم
هو العرض الذي يقبل لذاته القسمة وهي فرض شئ فيه ثمة شئ
في قسمة واهية متحققة في الكم المتصل كالمقدار وفي الكم المنفصل
كالعدد واما القسمة الفعلية التي هي عبارة عن الفصل والفك
سواء كان بالقطع او بالكسر فلا يقبلها الكم المتصل فان القابل
يبقى مع المقبول وعند الفك والفصل لا يبقى الكم الا في عينه بل
يزول ويحصل هنا كما ان اى مقدار ان آخر ان نغم الكم المتصل كمال
في المادة الجسمانية بعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية لان المادة
لا يجب اجتماعها مع الاثر فوجد في الكم مطلقا عاده بعبء اما بالفعل كما
في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاده له وقديما
بعض الاعداد بعضها ايضا كالاربعة بالنسبة الى اثني عشر واما
بالنوتهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحي او جساما يكون
ان يفرض فيه واحد بعبء ثم ان الكم ان كان بين اجزائه حد مشترك
اي ذو وضع يكون بباية لاحد كما وانها في الآخر كالنقطة بين الخطين و

الخطين وكالخط بين السطحين وكالسطح بين الجسمين فهو متصل و
ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فهو منفصل مثل اذا كانت العشرة
منقسمة الى ستة واربعة كان انتها الستة من العشرة الى السادسة
وابتداء الاربعة منها من التابع لا من الابدس ولا شك انه
لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل لا يكون كما اذا
الوحدة تقتضي الانقسام ولذا قالوا انها من قبيل الكيف وهي
ليست بعرض بل هي من الامور الاعتبارية عند محققين واعلم ان
احد والمشتراك يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حد ودله لان
احد المشترك بحيث اذا ضمت الى احد القسمين لم يزد به اصل واذا
نصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان احد المشترك جزاء آخر
من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة
ويكون التقسيم الى ثلثة تقسيم تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة
جزء من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ففي ذكر الاجزاء مسامحة قطعها والكم المتصل
اما غير فالذات التي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فهو
الزمان فالان حد مشترك بين قسميه اي الماضي والمستقبل واما آثار
الذات وهو المقدار فان انقسم في جهات الثلاث فنجسم تقسيمي
او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة
اقسام الكم المتصل واما الكم المنفصل فهو العدد لا غير **قوله** ولذا اه
اي ولا جيل ان لا يكون الواحد عددا ستة والعدد بما هو نصف
مجموع حاشيته والمراد من الحاشيتين مجموع جانبي فوقه وجانب
تحتة فالجانب الفوق للاربعة مثل خمسة والجانب التحت لثلاثة
ومجموع الثلاثة وخمسة ثمانية ونصف الثمانية اربعة والواحد نصف
له جانب تحتة وان كان له جانب فوقه وهو اثنان فهو ليس بعدد
واعبر الجانب التحت له باعتبار الكسر تكلف محض كما لا يخفى

قوله ما يقع في العدة قد عرفت مما سبق معنى العدة ههنا وفيه شيء يعرف وجهه من التاتل فيما سبق من تفصيلنا فتاتل **قوله** او على التغليب يعني اطلق اسم مراتب العدة التي هي ما بعد الواحد على جميع اجزاء العدة التي منها الواحد تغليب الاكثر على الاقل و يمكن ان يقال ان قوله من الواحد مثلا بيان المبدأ لا بيان النتيجة من مراتب الاعداد فلا يلزم ح كون الواحد عددا بل يلزم كونه جزء من العدد الذي كان مبدأ له ولا محذور فيه **قوله** بر د عليه اه قد عرفت فيما سبق تحقيق هذا الامر واجب عنه بوجهين الاول انه المراد بالجزء ههنا ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك فكل من الاثنين والثلاثة وغيرهما بمنزلة الجزء مما فوقه وانت تعلم ان البعض اذا عظم بحيث يكون شاتلا للواحد ايضا فتخصيص الجزء بما هو في حكم الجزء ليس بصحيح بل الضواب تميمه كما هو في حكم الجزء واذا اخصص بما بعد الواحد فصيح كتحصيل دونه تخصيص الثاني جعل الجزء على الجزء العربي وكل من الاثنين وغيره جزء بحسب العرف مما فوقه ولا يذهب عليك ان اجواب بتخصيص البعض الاول بالواحد مما لا بد منه خلاصه العبارة اصلا وان كلاما من هذا الايراد ومن الاول انتقال من بحث الى بحث آخر لغرض من الاغراض هو جاز في صناعة التوجيه فلا يرد انه كلام على السند الاخص **قوله** وقد يجاب ايضا اه حاصله ان القديم انما هو موجود قائم بنفسه غير مسبوق بالعدم ولا محتاج الى شئ اصلها الصفات ليست بقديمة لانهما غير قديمة بذواتهما لا احتياجهما الى الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة على الذات قدم الغير ولا تقدم القدم بل تقدم الذاتيات سواء كان لازما لمعنى مالا ابتداء لوجوده مطلقا سواء كان قائما بنفسه او غير قائم بنفسه او بمعنى مالا ابتداء له اصلا سواء كان موجودا مطلقا او معدوما مطلقا **قوله** ولو سلم اه اي ولو سلم ان القديم بمعنى الوجود الغير المسبوق بالعدم مطلقا سواء

الاول تخصيص اجزاء انما يخصيبه

سواء كان قائما بنفسه او لا ولو سلم انه يلزم من اثبات تلك الصفات تقدم القدماء ولكن لا يلزم استحالة تقدم القدماء مطلقا فان المستحيل انما هو تقدم القدماء الموصوفة بالقدم الذاتي وعدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تقدم الواجب بالذات المتناهي للتوحيد وهو غير لازم من اثبات تلك الصفات بل اللازم منه تقدم القدماء الموصوفة بالقدم الزماني وعدم التسبق بالعدم الغير المتناهي للتوحيد لعدم استلزامه تقدم الواجب بالذات والحاصل ان المنع الاول متعلق بالملازمة والثاني اما بسيط متعلق ببطلان اللازم او مراد متعلق بالملازمة على تقدير وبطلان اللازم على تقدير آخر **قوله** ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين اما الاول فلان معنى القديم عند اهلنا هو الوجود الغير المسبوق بالعدم مطلقا سواء كان قائما بنفسه او لا والمعنى المذكور في اجواب بطلان جديد واما الثاني فلان القول بالقدم الذاتي والزماني وبالحدوث الذاتي والزماني ليس الا من مخترعات الفلاسفة فلا يتصور شئ منهما من طرف المتكلمين والفايدين منهم بزادة تلك الصفات على ذاتها هذا من المعلوم انه قد استشهد به بين القوم انه لا مذهب الا ما يقع **قوله** قد سبق ما فيه قد سبق الكلام متناهي هذا الامر وحاصل ان تخصيص هذا الحكم العقلي اهلون من القول بعدم امكان تلك الصفات لانه يستلزم تقدم الواجب بالذات **قوله** بر د عليه يعني انهم قالوا بان المشية صفة واحدة قديمة متناولة للجميع ما شاء الله لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد الارادة وقالوا بان المنطق من الحروف المسموعة حادث قائم بذاته تعالى وقالوا بان قولهم تعالى واما كلامنا فقد رتبته على الحكم وهو قديم قائم بذاته تعالى فالتميز المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان الامر كذلك

لوجب نفهم قدم الصفات مطلقا لان العمومية في اثبات
قدم بعضها باقية ايضا فعلم ان نفهم قدم الصفات ليس
لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر قيل يكن ان يجاب عنه بان لما
كانت الارادة والمشيئة صفة واحدة في نفسها فالقول بحدوث
الارادة قول بحدوث المشيئة وان فرقوا بينهما ولما قالوا بحدوث القدرة
فالقول بحدوثها قول بحدوث القدرة على التكلم والقول بهذا الكلام انما
يرد عليهم ولا يدفع اعتراض المحشي على الشرح فكيف يمكن ان يقال
انه اراد بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفى قدم الصفات
نفى قدم الصفات مطلقا من حيث لا يشعر ونفى قدم الصفات مطلقا
في حقيقتها انما لا في مذهبهم المشهور فلا يرد الاعتراض المحشي عليه قائل
قال الشرح فان قيل اه اقول العين تقيض الغير فهذا النفي في الظاهر
رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفى العينية صريحا
اثبات الغيرية ضمنها واثباتها مع نفى صريحا جمع بين النقيضين
وان نفى الغيرية صريحا اثبات العينية ضمنها واثباتها مع نفى
صريحا جمع بين النقيضين الآخرين وانت بحير بان نفى العينية اثبات
الغيرية وفي نفى الغيرية اثبات العينية وان العين تقيض الغير
فاثبات العين والغير جميعا جمع بين النقيضين ايضا وان سلب العينية
عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت ذلك السلب وهو نقيض
سلب سلب العينية الذي هو معنى لا غيره وانت تعلم ان ما ذكره
الشرح انما يتم اذا كانت كلمة لا لسلب لا للعدول مع ان الظاهر
ان تكون للعدول واذا كانت لا فالامر عكس ما ذكره الشرح لان لا هو
نقيض لا غير لان معناه لا لا هو وان اثبات لا هو يستلزم سلب هو
وكذا اثبات لا غيره يستلزم سلب غيره وهو يستلزم اثبات هو
لان سلب سلب اثبات والموضوع موجود ههنا فتدبر قال الشرح
قلت قد فسر والغيرية يكون الموجودين اه قال في شرح الموقف

الموقف الاغينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب اليه
الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثبات اتفاقا وقال
مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جارا لهما
في حيز او عدم واحترزا وبقيد وجودهما عن المعدولين وعن المعدوم
والموجود لانهما لا يتصفان بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من
الصفات الثبوتية **قوله** قالوا يقال اه يعني يقال في العرف اللغة
ما في الدار غير زيد ويحكم بصدق هذا القول اذا وجد فيها زيد فقط
فلو كان اجزاء كاليد والصفة كالقدرة غير زيد لما صدق هذا القول
لوجودهما فيها مع زيد وفي كلامه اشارة الى ان التزاع فيما بين القوم
ليس بمنشئ على الاصطلاح بل على ان العرف واللغة بل الحكم بمغايرة اجزاء
للكل والصفة للموصوف ام لا قال في شرح الموقف لا يخفى عليك
ان استدلالهم بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا
ليست بغير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقد قيل انهم
ادخلوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسيم مثل فاته
غيره قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وغاية الاصحاب
الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره
وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غيره وهي ما يمنع
التفكاك عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات
النفسية بتدريج بناء على ان معنى التغاير بين موجودان يكون بالتفكاك
بينهما بوجه وعلى هذا فنكك الصفات النفسية لما امتنع التفكاك
بعضها عن بعض لم نقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها
قوله واجيب اه ما صله ان المراد بالغير ههنا في آخر من ايراد
الانسان فلا يلزم ان لا يكون اجزاء غير الكل والصفة غير الموصوف

في العرف والتفعية وبيان ذلك انه لو لم يكن المراد بالغير ههنا فردا
آخر من افراد الالف لزم ان لا يغايبه ثوبه وان لا يغايبه
الامتنعة التي في الدار ولا قائل به والآن لزم الكذب في هذا القول
بمخلاف ما اذا كان المراد بالغير فردا آخر من افراد الالف لانه
فقد استلزم الى بقى الغير المخصص لا الى بقى الغير مطلقا حتى
يلزم الكذب فيه اذا كان على زيد ثوبه واذا كان في الدار الامتنعة
وبما ذكرنا ظهر ما قيل من انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام
اذا لم يكن في الدار شئ من الامتنعة ولا عليه شئ من الشباب بل
كان غاربا واخرج قولنا ما في الدار غير زيد يخرج الجواب عن سبيل بل
في الدار شئ غير زيد وعن سؤال من يسأل بل في الدار شئ فكان
معناه ما في الدار شئ غير ان لانه لو كان يد زيد وسائر أعضاء
وكذا صفاته غيره لما صدق هذا الكلام في معرض اجواب مع انه صادق
لما لم يعلم ان العرف والتفعية بل الشيخ لا تعد الصفات والاجزاء
غير **قوله** سواء كان بحسب الوجود اه قيل هذا اشارة الى بيان
وجه تفسير الشرح قوله بحيث يتصور وجود احدهما اه بقوله اي يكون
الانفكاك بينهما يعني انما فسر به اشارة الى انه يمكن الانفكاك
اعلم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم
او بحسب محبة بان يتجزأ احدهما في غير لم يتجزأ الآخر فيه لا ما بوجه قوله
يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر من اختصاص مكان الانفكاك
بحسب الوجود انتهى وفيه نظر لان قاعدة التفسير اشارة الى ان
اضافة احدهما للاستغراق لان المتبادر من امكان الانفكاك
بينهما ان يكون من الجانبين بخلاف اضافة احدهما قال في شرح الموقف
الانفكاك من الجانبين معتبر عندهم في الغيرية انتهى على ان تصور
وجود احدهما مع عدم الآخر اعلم من تصور وجود احدهما في الخارج

في الخارج مع عدم الآخر فيه ومن تصور وجود احدهما في محبة
مع عدم الآخر فيه والابهام مشتركة الوجود بل الظاهر المتبادر
من هذا التفسير المتعلق بذلك التفسير انما هو امكان الانفكاك
في الوجود فقط فلهذا صرفه عنه بقوله سواء كان بحسب الوجود اه
للتلويح بالنقض بالحسب القديمين **قوله** فلا نقض بالحسب
اه لانه وان لم يكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين الا انه
يكون في محبة والآن يلزم التداخل قال بعض المحققين هذا التفسير انما
يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم انما يتبادر
الامكان الوقوعي لا الذاتي واعتراض عليه بانه لو اريد بالامكان الامكان
الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود
الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو كونه
لو اريد بالامكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايبة بين الصفات
بعضها مع بعض الامكان وجود بعضها بدون بعض بحسب الذات
مع قطع النظر عن العلة والقول بالنقض غير وارد لولا قديم عند المتكلمين
سوى الله وصفاته وقول بعد التشرع عن ذلك يجوز وجود احدهما
الحسب القديمين مع عدم الآخر لجواز ان يكون الوجود المستمر
لذلك الآخر مستمرا بعد ما منع وان يحدث ذلك المانع من
هذا ظهر ضعف قولهم ما ثبت فذه امتنع عدم على ان المراد ان يجوز
عدم احدهما مع وجود الآخر لا تنفاد علاقة موجبة لعدم الانفكاك
لان المعنى في الغيرية عندهم انما هو علاقة اللازم بينهما لا محبة
دائما وامتناع عدم احدهما القديمين مع وجود الآخر ليس
لعلاقة اللازم بينهما حتى يلزم ان لا يكونا غيرين بل لقدمهما فيكونا
غيرين داخلين في تعريف الغيرين وبهذه الاجابة يندفع النقض
بآلهين وبمجردين قديمين وانما تعلم انه يكفي في دفع النقض
مجرد المنع وانما الناقض هو متبع فلا بد له من اثبات وجود مادة

النقض ولا يكفي في الغرض فلا حاجة الى زيادة في الحجية وكما تراه
الوجه امر بالتأمل **قوله** لما كان اه يعني ان الشارح في
صد وبيان المغايرة بين الذات والصفة وبين الصفات
بعضها مع بعض ولا يكفي فيها مجرد عدم الانفكاك في الوجود
والا يلزم عدم المغايرة بين الجسمين القديمين بل لا بد من
عدم الانفكاك في الحجية ايضا لعدم تعرض الشارح له كونه ظاهرا
غير محتاج الى البيان اهنا اذ لا يتصور التحيز في حق الواجب
وصفاته لا لكفاية عدم الانفكاك في الوجود اذ قد عرفت انه غير
كاف ولا شك ان الانفكاك في الحجية انما يتصور بين المتحيزين و
بين المتحيز وغير المتحيز فيتصور عدم ذلك الانفكاك بين
موجودين كل منهما غير متحيز وهما بحيث اذ قد عرفت انه لا حاجة
الى زيادة في الحجية بل يكفي عدم الانفكاك بحسب الوجود فلهذا انقص
عليه الشارح المحقق **قوله** هذا التعبير اه يعني ان ظاهر قوله قد عرفت
عدمه ووجودها وجوده يقتضي العينية بين عدم الكل وعدم جزء
وبين وجود الكل ووجود الجزء فان البقي على ظاهره فيه وعليه ان
العينية ليست بثابتة لظهور تخالف الوجودين والعدمين و
ان اول بانه تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فيرو ان الاستلزام
بين العدمين باطل كما سنذكره فضل عن المبالغة وبهذا التقرير
يظهر كنه حسن قوله على ان الاستلزام اه **قوله** وبهنا يظهر اه
اشارة الى نقض دليلهم السابق بانه جار في الصفات المحدثه مع
انها غير الذات الموصوفة بها قيل الظاهر انهم لم يقولوا بالمغايرة
الصفات المحدثه لموصوفها فلذا قال السيد الشريف ان الاستلزام
بما ذكره يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف
سواء كانت لازمة او منفارقة انتهى قول من تأمل في سابق هذا الكلام
وفي لاحقيه المذكورين في شرح المواقف يعرف ان غرض السيد الشريف

الشريف ليس الا للنقض وقد عرفت فيما سبق ان من الصفات
ما هي غير الموصوف عند الشيخ الاشعري قيل اقول يريد بالنقض
على الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات وكذا بين
الكل والجزء بقولهم ما في الدار غير زيد وتقرير النقض ان هذا الدار
لو دل على نفي المغايرة بين الذات والصفات لدل ايضا على نفي
المغايرة ذات زيد وبين صفاته المحدثه لصدق قولنا ما في الدار
غير زيد حال فقوده مع ان القعود من الصفات المحدثه المغايرة
لزيد اقول يمكن اجواب عن هذا النقض بمنع الملازمة قوله لصدق قولنا
اه فلنا لا يلزم من صدق قولنا ما في الدار غير زيد حال كون فقوده
حاصلا فيها ان لا يكون القعود مغاير له لان للقعود اعتبارين
اعتباره بخصوصه واعتباره بانه صفة من الصفات المحدثه
لم لا يجوز ان يكون صدق قولنا في الدار غير زيد مع الاعتبار الثاني
للقعود وكونه مستلزما للصفة لازمة له ومتضمن لها لان القعود و
ان لم يكن صفة لازمة لزيد بخصوصه لكن عدم حلوله من صفة محدثة
لازمة له فيكون الغرر المنتشرة من الصفة المحدثه لازمة له ولا شك ان
كل واحد من الصفات المحدثه متضمنة للغرر المنتشرة ومستلزم له
ولا يلزم من صدق ما في الدار غير زيد مع هذا الاعتبار صدق مع
ملاحظة خصوصية القعود حتى يستلزم نفي الغيرية انتهى كلامه
التركيب الطويل اقول ان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص واذ كان
كل خاص مفارقا فكيف يتصور ان العام غير مفارق نظيره انه اذا
كان كل خاص حادنا فكيف يتصور ان العام قد يم على ان هذه القوة
لا بد عدم العرف ولا اللغة وان كل عرض لا يبقى زمانين عند الاشعري
فكيف يتصور الصفة اللازمة بالنسبة غيره تعالى قال الفاضل
عصام الدين ان الصفة اللازمة غير متحققة عند الاشعري اذ لا
لا تبقى زمانين انتهى وقد قيل انهم ادعوا ذلك في الصفات القديمة

هكذا نقل السيد السند في شرح المواقف وان الحكمي الطبيعي ليس
بموجود في الخارج عند المتقين وتقييد الشارح الصفة بالمعينة
اي يخرج نية في قوله بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون
تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات لا حراز عن الكاينة
لانها ليست بموجودة فلا تكون غير افضل عن ان تكون غير الذات
وما ينبغي ان يعلم ههنا ان قوله الواحد من العشرة يستحيل بقائه
بدونها وبقيتها بدونه يدل على انه لا بد من عدم الانفكاك
من الجانبيين فيما ليس بغيره فيدل على عموم الانفكاك فيما بين
الغيرين فمن كونه من الجانبيين او من جانب واحد فقط وان قوله
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات
يدل على ان الانفكاك من جانب واحد كفي في الغيرين وقد قال السيد
السند في شرح المواقف بان الانفكاك من الجانبيين معتبر
عندهم في الغيرين ومن هذا التقدير يظهر لك ضعف ما قاله الفاضل
عصام الدين في بيان وجه حسن التزويد الآتي من الشارح فليتأمل
قال الشارح للقطع يجوز وجوده بدون الكل ايرادا بالجوهر ههنا
غير الجوز الاجزاء لا يتصور الانفكاك بينه وبين الكل واجيب عنه
بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك في الصفة بالنسبة
الى الموصوف والجوز بالنسبة الى الكل واعترض عليه بان المراد يتعقل
وجود احدهما بدون الآخر كجوز العقل وجود احدهما بدون الآخر
والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون
العلل وان عظم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التقاير
بين الصفة والموصوف والجوز والكل لجواز تعقل وجود كل منهما
وجود الآخر تعقل مطابقا او غير مطابق ههنا بحث لانه لا يمكن تصور
وجود الكل بدون جزئه بخلاف تصور وجود المازوم بدون لازمه

لازمه اذ الحال في الثاني هو المتصور دون التصور في الاول كما
لان عدم الجوز بعينه عدم الكل فلا يمكن تصور الانفكاك لان امتناع
تصور الشيء منفكاً عن نفسه ضروري بخلاف عدم اللازم فانه
مغاير لعدم لازمه فيمكن تصور الانفكاك بينهما قال الشارح لا يقال
المراد اه اقول الظاهر انه توجيه بارادة الانفكاك من الجانبيين في
التعقل مطلقا سواء كان مطابقا ولا يخفى لا يجب اعتبار عدم الانفكاك
من الجانبيين فيما ليس بغيره بل حاجة الى اعتبار وصف الاضافة
فيه واذا اعتبر فيه فكان امتناع الانفكاك من الجانبيين في نفس الامر
فلا حاجة الى اعتبار الغرض والتعقل اللهم الا ان يحل كلامه على التوجيهين
احدهما قبل قوله بخلاف اه وثانيهما بعده ويؤيده قوله ولو اعني وصف
الاضافة فتدبر قال الشارح فان قيل اه اقول صاحب المواقف ان
قوله لا هو ولا غيره مما استعده بجهوده فانه اثبات للواسطة بينهم
من اعتز به بانه لفظي ولا يمتنع التسمية واحق ان مرادهم انه لا يجب
المعزوم ولا غيره بحسب الهوية كما يجب ان يكون كذلك في الحكم لما
لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصحوا بكون التقاير في الزمن
والاخذ في الخارج نعم المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من
وجه وهذا كلام لا اعتبار عليه واعترض عليه السيد الشريف بمثل ما
قاله الشارح المحقق قال الشارح وذكر في التبصرة اه اقول قال المحقق هـ
الدواني ولو قيل الغير ان الشبان الذين لا يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقدير اندفع تلك النقوض
ولكن يدخل فيه الجوز والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحترار
تعدد القدام ولا يدخل في ذلك الجوز والكل وما نقل من ان القول
بمغايرة الكل للجوز كجفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع
المعتزلة وعند ذلك من جهالة لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة
لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك شنعون

على الاشعري فيقولون بعدم المغايرة بين اجزاء الكل واما ان
لهم على ذلك انتهى كلامه فلو قيل اريد من امكان الانفكاك بينهما
امكان انفكاك احدهما عن الآخر مطلقا سواء كان الآخر متمكنا
الانفكاك عنه او لا لم ير على الاشعري شي لانه ينكر وجود الاخر
اللازمة ويتنزه المغايرة بين اجزاء الكل وان كان هذا مخالفا
لما اشتهر فيما بين القوم لانه يحصل بهذا القدر الاحتراز عن
القول بتعدد القدام نعم ير عليه ان القول بكون الغيرين بهذا
المعنى مما لا دليل عليه فيضطر الى القول بانه اصطلاح مسمى فلا يحصل
الاحتراز في نفس الامر عن القول بتعدد القدام ويحتاج الى التزك
بان الكفر في اثبات قدم الذات المستقلة لا في اثبات قدم
الذوات مع صفاتها **قوله** وقد عرفت ان المراد اه فيه نظر
لانه اذا كان معنى الانفكاك بينهما الانفكاك بينهما في الوجود
او الحيز واذا كان الانفكاك بينهما في الوجود او الحيز من الجانبين
فيكون معنى الانفكاك بينهما انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود
او الحيز فيبقى النقض بالعالم مع الصانع وجعل كلمة اوله كقولهم
ارادة الاغنى من انفكاك كل منهما عن الآخر في الوجود فقط او في الحيز
فقط او في كل منهما او في مجموعهما مع اعتبار التوزيع بان يكون احدهما
متفكا في الوجود والآخر في الحيز بعيد جدا **قوله** فلا نقض بالعالم
مع الصانع وكذا لا نقض بالعرض مع المحل اذ يجوز انفكاك المحل
عن العرض في الوجود ببقاء المحل مع انعدام العرض وكذا يجوز
انفكاك العرض عن المحل في الحيز بان يكون حيز العرض هو المحل و
حيز المحل مكانه كذا قيل وفيه نظر لانه يستلزم المغايرة بين اجزاء
والكل لان حيز اجزاء غير حيز الكل فيكون اجزاء منفكا عن الكل في الوجود
والحيز والكل منفكا عن اجزاء في الحيز **قوله** نعم ير الاشكال على من
اه حاصلا انه ان اراد الانفكاك من احد الجانبين فيرد عليه ان

عليه ان الموصوف قد انفك عن الصفة وكذا قد انفك اجزاء عن الكل
فيلزم المغايرة بينهما وان اراد الانفكاك من الجانبين فيرد عليه
النقض بالعالم مع الصانع ولا يندفع بطريق ما ذكر لانه لما كان كل
من العدم والحيز مستحيلا عن الصانع وممكنا على العالم لا يتصور
الانفكاك بينهما في شي من العدم والحيز الا من جانب العالم فقط
لا يقال بنفك الصانع عن العالم في وقت عدم العالم وبنفك العالم
في الحيز عن الصانع فيكون الانفكاك من الجانبين لانه نقول انه يرجع
اما الى انفكاك الصانع عن العالم في الوجود او الى انفكاك العالم عن
الصانع في العدم **قوله** ان قلت اه يعني لعلمهم ارادوا بجواز
الانفكاك في تعريف الغيرين جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا
قائما بحل الآخر ولا متقوما به فيخرج بقوله ان لا يكون احدهما قائما بالآخر
الصفة مع الذات لقيامها بها وبقوله او بحل الصفة مع الصفة
الآخرى لقيام احدهما بحل الاخرى نقل عنه قوله او بحل ليدخل فيه
بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لا يقوم بالآخر الا لانه
قائم بحل انتهى المراد من الدخول هو الدخول في المنفى فيلزم الخروج عن
التعريف ويخرج بقوله ولا متقوما به اجزاء مع الكل لوجوب كون الكل
متقوما وحاصلا بالجزء ويدخل في التعريف العالم مع الصانع لانه
غير قائم بالصانع لا متنازع كونه محلا ولا بحل لا متنازع كونه في
محل ولا متقوما به لا متنازع كونه جزءا بشي ويدخل فيه العرض مع
المحل لانه يجوز ان لا يقوم بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله **قوله**
قلت مثله حاصلا ان جواز الانفكاك لا يدل على هذا المعنى باصري
العلامات الثلاث فليس هذا الا ما هو ذا من الحاجج الصفة ومثله
فما لا يفت اليه في باب التعريف اصلا والا فيمكن تعميم كل تعريف
بالاخص مطلقا وتخصيص كل تعريف بالاغنى مطلقا وتعميم من وجه
وتخصيص من وجه لكل تعريف اعم واخص من وجه بالنسبة الى

معرفة حتى يحصل المساوات بين التعريف ومعرفة على جميع المقادير
فلا يرد النقض على تعريف اصلا لا جمعا ولا منعاً وكتبهم مستحوتة به
قوله على انه يرداه يعني ان هذا التفسير مع كونه محالاً يلتفت اليه
في التعريف اصلا ينتقض بالمشخص مع محله على تقدير ان يكون موجوداً
في الخارج فان خرج محله مع انه يمتنع ان لا يكون محله متفقاً به ويكمل
ان يكون المعنى مع انه يمتنع ان لا يكون فانما بمجمله في براد بالآخر
اللازمة الاضطرارية البقية لا شئها رها في غير الشخص والعرض
اللازم مع محله على تقدير وجوده ايضا فان خرج محله مع انه يمتنع ان
لا يقوم بمجته هذا لا يخفى عليك ان في كلام المحشي ملقينا للجواب على
الخصم بان يقول اما لا نسلم كون الشخص موجوداً في الخارج فلا يكون غيراً
ولا نسلم وجود العرض اللازم في الخارج كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري
الى ان العرض لا يبقى زمانين فلا يكون غيراً ايضا مادامه النقض لا بد وان
تكون محققة ويراد عليه انه على تقدير وجوده كل من الشخص والعرض
اللازم يجوز ان لا يغير عندهم محله كالصفات ويجوز ايضا ان يكون
الشخص جزء من الشخص فتدبر **قوله** برده عليه حاصلة انهم متحرون
بان القول بعدم الغيرة بين الذات والصفات انما هو بين الذات
والصفات اللازمة لها بل بين الذات وصفاتها القديمة لا بين الذات
والصفات مطلقاً ولا يوجد الذات بدون الصفات اللازمة ولا
القديمة فلا يرد ما ذكره الشيخ المحقق وما ينبغي ان يعلم ان هذا الاثر
مبني على ان الصفة اللازم اعظم من القديمة وهي غير ثابتة عند الاشاعرة
على ما ذهبنا سابقاً والظاهر ان كلام الشيخ مبني على عموم دليلهم
ومرادهم ان جواب سؤال مقدر وهو ان انفكاك الصفات
اللازمة بل القديمة عن الذات ممكن بالنظر الى ذاتها لكونها ممكنة
في انفسها وامتناع الانفكاك بالنظر الى لزومها وقدمها انما هو امتناع
بالغير وهو لا ينافي الامكان وكذا الكلام بالنظر الى الصفات

الصفات بعضها مع بعض وحاصل الجواب ان المراد انفكاكها
ما عمن وقوعه وكل من اللزوم والقدم هما مانع عنه فلا يكفي مجرد
الامكان الذاتي في نبوت التغير بين الوجودين بل لا بد من
الامكان الوقوعي وهو منتفاهما وفيه تأمل **قوله** اي في العرض
الجزئي آه وهما بحيث من وجهين الاول ان عدم وجود الكل يستلزم
عدم وجود الجزئي لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فلا يكون
عدم وجود الكل قرينة دالة على ان المراد هو الجزئي الثاني ان انتفاء
العرض بعينه من محل مخصوص الى محل مخصوص آخر مما يجوز العقل
على ما في شرح المواقف فتدبر **قوله** وبه يظهر انه في نفسه لان قوله وكالعلم
مع المعقول يراد على اعتبار وصف الاضافة وقد عرفت ان جواب آخر
باختبار الشق الثاني وقوله والعالم قد يتصور انه مبني على الجواب بقوله
المراد امكان تصور وجود كل منهما اه وهو غير معتبر فيه وصف الاضافة
وهو جواب باختبار الشق الاول فلا يظهر به خلل هذا القول اصل **قوله**
يرد عليه جوابه ان المستفاد من كلام الشيخ كون التغير بحسب
المفهوم شرطاً لا فائدة الحمل وما كفايته فيها فلا ولا يبعد ان يقال
المراد من التغير بحسب المفهوم بين الموضوع والحمل كون الحمل
زائداً على ما يفهم من الموضوع فلا نقض بما ذكره واجيب عنه بان التغير
ينافي احتمال احدهما على الآخر بناء على ان الجزا لا يغير الكل عند
المتكلمين وفيه نظر لان التغير بينهما تغير بحسب المفهوم ولا يشك
احد في ان مفهوم الجزا يغير لمفهوم الكل واعلم ان اشراط الاتحاد
في الوجود والتغير في المفهوم لا يصح في الحمل بين الوجود والعدم فيل
المراد الاتحاد باعتبار ما صدق عليه الموضوع والحمل وان الحق ان الحمل في
الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كما قال السيد
في بعض تصانيفه **قوله** بل ان النافية قد وقع في بعض النسخ
ويؤيده ما نقل عنه انها من قوله كقوله تعالى ان كل نفس لها غيبها

حافظ لان لا نستثنى لدخوله على الاسم وقد وقع في بعض نسخ
الآخر بدل لن النافية ولا ياب عنه ظاهرا ما نقل عنه على قوله
الا يتحمل تقدير لكن يؤيده ان رسم الخط في ان المصدرية وان
النافية واحد فلوجه لقوله قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية
بدل ان النافية **قوله** وانه تصحيف فاصل اي تصحيف فاصل
بين الجملتين يعني يمنع عطف احدهما على الاخرى ويحتمل ان يكون
بالاضافة على تقدير كون الفصل بمعنى الفاصل وكون الاضافة
من قبيل اضافة الموصوف الى الصيغة والمعنى ج عين ما ذكرنا ايضا
وجعل الاضافة من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ممكن
ايضا فالمعنى ح انه تصحيف وصل الى الفصل والمراد من الوصل
عطف بعض الجمل على بعض ومن الفصل ترك عطف بعضها على
بعضها الآخر ويحتمل ان تكون من قبيل اضافة السبب الى السبب
فالمعنى ح انه تصحيف وتغيير سبب فصل لان عن نونها بان
يتوهم اللام الف ومثل هذا السبب تصحيف فصل واذا وقع الامر بعكس
بان يقع لن بدل ان لست تصحيف وصل ويحتمل ان يكون قوله فصل
بالضاد المعجمة فالمعنى ح انه تصحيف فاصل اي زائد لافائة فيه فحوله
تصحيف اء بالتسوين او بالاضافة وعلى كل تقدير الفصل بمعنى الفاصل
اي الزائد الذي ليس فيه فائدة **قوله** اذا لا يمكن عطفه ونقل عنه
ههنا اي بتقدير ان يقال وقيل لا يمكن عطف قوله وان يكون على
ما قبله لا يتكلف تقدير المضاف وهو كلمة ذي مثل وح يكون تقدير الكلام
هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد اذا ان يكون العشرة
بدونه واقول يجوز ان يكون الواو للحال على تقدير ان يكون ان محققة
من ان المشددة المفتوحة مح يكون اسمها ضمير لان المقدور ويكون قوله
ويكون قوله يكون العشرة بدونه خبرا لها واكرم ان يكون العشرة بدونه
وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان النافية يكون معطوفا

ان يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا بد والنقض باللازم
لانه لا يصدق عليه انه منتهى **قوله** وينتقض ايضا اه اي و
ينتقض الدليل مع كونه محتاجا الى تكلف تقدير بانه جاري في اللازم
مع الملزوم وان حكمه متخلف عنه فانه غير الملزوم عند المعتزلة
بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه اللازم
وانه محال فيلزم ان لا يكون اللازم خبر الملزوم مع انه خبره وحمل
قوله ينتقض باللازم على النقض التفضيلي الوارد على الملازمة في قوله
لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه ممكن غير ظاهر
قيل وليست شغرى ما الفرق بين المستحتمل في ورود النقض وعدم
وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليل بر والنقض فيها جميعا وان
ضم اليه المعطوف عليه لا بد وفيها جميعا انتهى ان قيل واقول الظاهر
في النسخة التي اوقع فيها ان المصدرية ان يكون المعطوف دليل مستقلا
لم يضم اليه كون اللازم من الملزوم والظاهر في النسخة التي وقع
فيها ان اولين النافية ان يكون الجميع دليل واحد لا يجري في اللازم
اذا لا يقال انه من الملزوم قلت في نظره لان الظاهر فيها ايضا ان
كل منهما دليل مستقل فبر والنقض على الدليل الثاني ولا يذهب عليك
انه يجوز ان يكون قوله يكون العشرة بدونه من التكون لا من الكون
فح لا بد والنقض باللازم على تقدير كون المعطوف وحده دليل مستقل
لان معناه ح يكون هكذا يلزم ان يكون ما هيته العشرة مستقوتة تامته
بدونه وهكذا لا يجري في اللازم لان الثاني ليس بمحال في صورة اللازم
لانه ليس من تمام ملزوم ولا يبعد ان يقال قد وقع في بعض النسخ
بدل صار فح يجوز ان يكون قوله ان يكون العشرة معطوفا على ضميره
كان ويجوز ان يكون قوله بدونه معطوفا على خبره كان فيكون المحاصل
لكن كون العشرة بدونه الواحد كذا قاله الفاضل خصام الدين وفيه
شغرى يعرف بالذي نقل ولا يخفى عليك ان اجواب يمنع تخلف المدلول بنا

على ان الصفة اللازمة ليست غير ملزمة بها ليس بناتم كمالا يخفى على
المتأمل **قوله** وبالجملة اه فيه نظر اذ يجوز ان يكون مراد صاحب
التبصرة من الغيرة بالجواز انفكاكه والواحد من العشرة اي الواحد
حيث انه جزء من العشرة لو جاز انفكاكه عن تلك العشرة لجاز انفكاكه
عن نفسه فتدبر وقال الفاضل عصام الدين وكان قوله ولا يخفى ما فيه
اشارة الى ان لا فرق بين اجزاء الكل والمحل والعرض والعالم و
الصانع في انه يمتنع الانفكاك لا من احد الجانبيين فكيف بعد جعل
الجزء غيرا من اجهالته وحكم بضعف ما قاله المحشي وقال بظهور ضعفه مما
قررنا لك واقول ان كلا منهما محتمل في قوله لا يخفى ما فيه وما سبق من كلامه
يؤيد ما ذكره المحشي كما لا يخفى قال الشيخ العلم وهي الصفة الازلية تنكشف
المعلومات عند تعلقاتها بها القول ثانياً في الصفة باعتبار الجبر او باعتبار
كون العلم صفة من الصفات الازلية وذكر المعلوم في تعريف علم
الواجب اما لسنبي على ان نوقف تصور العلم الذي هي الصفة على تصور
العلم بالمعنى المسمى الذي يتوقف عليه تصور المعلوم او على توقفه على
تصور العلم المطلق الحاصل اولاً من تعريف العلم المطلق فعلى كلامه
التقديرين لا يلزم الدور من ذكر المعلوم في تعريف علم الواجب والمراد
منه ما من شأنه ان يكون معلوماً فلا يلزم من تحصيل الحاصل واللام
في المعلومات للاستغراق مطلقاً سواء كانت تصورية او يقينية
وكل من السمع والبصر ان كان من العلم فدخل في المعلومات وكل من
المسبوبات والمبصرات وان لم يكن منه فيخرج كل منهما بالمعلومات
فالشاح اجبوة وهي صفة لازمية توجب صحة العلم والقوة قول
هنا مما اتفق عليه الكل لكن اختلفوا في معنى حيوته تعالى لانها في حقتنا
اما اعتدال المزاج النوشي كما ذهب اليه البعض واما قوة تتبع ذلك الاعتدال
مغايرة لقوة الحس والحركة كما ذهب اليه البعض الآخر واما نفس قوة الحس
والحركة متابعه لذلك الاعتدال كما ذهب اليه طائفة اخرى ومن المعلوم

ومن المعلوم ان اجبوة بشئ من هذه المعاني لا تتصور في حقه تعالى
فذهب الحكماء والباحثين البصري من المعتزلة الى ان حيوته تعالى اما
اي كونه يفتح ان يعلم ويقدر وذهب الجمهور الى انها صفة توجب
صحة العلم والقدرة **قوله** فان للعلم تعلقات قديمة اه واعلم ان المراد
من قدم التعلق معنى الازلية ومن حذوثة معنى الحصول في نفسه لانه
امر اعتباري غير موجود في الخارج وكل من القدم والحديث من اوصاف
الموجود في الخارج واعلم ان الجمهور ذهبوا الى ان تعلقات علمه تعالى
على نوعين احدهما تعلقات لازمية غير متناهية لازمية متعلقاتها
والعدم متناهية كالازليات الغيرية المتناهية الشاملة للواجب و
صفاته والعدمات الغيرية المتناهية ولا هي مخزجة من العدم الى الوجود
املا وكالتجددات الغيرية المتناهية التي يخرج كل منها من العدم الى
الوجود كنعم الحية ويتعلق العلم بها في الازل مع تعلقات غير متناهية
باعتباراتها مستحبة وثانيتها تعلقات حاصلة في نفسها مسبوبة
بالعدم في نفسها ومتناهية لحديث متعلقاتها ومتناهية كالتجددات
الموجودة في الخارج بالفعل سواء كانت موجودة فيه على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع التي يتعلق العلم بها مع تعلقات متناهية
باعتبار وجودها في الحال او قبلها وهذا هو التقدير المطابق لكلام المحشي
وبه يدفع الاعتراض عليه بان التجددات متناهية سواء اخذت باعتبار
الاستجداد او باعتبار انها وجدت الآن او قبله فيكون تعلقات العلم
بها متناهية ايضا سواء كانت لازمية او لا ويظهر من اجواب عن كل
قوله الى الازليات والمجددات واعلم ان كثيرا من مشايخ الاشاعرة
والمعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى بالتجددات بانها وجدت واعلم
بها بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة العلم
تعالى فان من علم ان زيدا سيدخل البلد اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة
بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة

مزية له ويمتنع الغفلة عليه تعالى فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه
سيوجد واعلم ان ابا الحسين البصري انكره واحتج عليه بوجود الاول
ان حقيقة انه وقع فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين
يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو
الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف
شرطهما الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع و
بالعكس وليس معلوم في زمان مغاير لما هو معلوم في ذلك
الزمان واذا تغاير المعلومات تغاير العلمان فشركتا في شرح
المواقف واعلم ان بعض المحققين ذهب الى تعلق علمه تعالى على
قسمين كل حكم بان تعلق علمه تعالى بالآليات والمتجذرات تعلق
واحد اذ لا يحصل به عنده جميع صور المعلومات على التفاصيل لانه لو كان
لعلمه تعالى تعلقات غير متناهية بالفعل يلزم ان يكون معلومات
العلمه تعالى متناهية لانه يمكن التطبيق لان التعدد الاقل جزء من التعدد
الاكثر بخلاف صورة كون التعلق واحدا اذ لا يتألفه لا يمكن التطبيق
لاننا نرى يتصور بين الامور الموجودات متعددة والمعلومات بالنسبة
الى الوجود العلمي التعلق الواحد بوجوده وجودا واحدا فينه ما لم يقل
واقول ان قدم العلم مع حدوث تعلقه كيف يتصور لان العلم ما لم
يتعلق بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوما فهو في الحقيقة يفضي الى كونه
تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى ذلك علوا كبيرا واقول ان المعنوية
انكرها كون العلم صفة زائدة على ذاته تعالى بوجوده منها انه تعالى عالم
بالاها لم فهو كان علمه زائدا على ذاته تعالى يلزم ان يكون له علوم موجود
غير متناهية لان العلم بشئ غير بشئ آخر واجاب عنه الاشاعرة بان
التعدد والتعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لاتناهيها واما
ذات العلم فواحدة فاذا لم يتصور حدوث التعلق ولا تعدده
في الازل فيشكل الامر فندبر **قوله** يجعلها ممكن الوجود من الفاعل

من الفاعل اه يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن
الصدور عن الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن تاثير الفاعل
في المقدورات لا بمعنى انها تجعلها ممكن الوجود في نفسها لان
الامكان الذاتي للشئ بمعنى استواءه في الوجود والعدم بالنسبة
الى ذاته المراد ان له فهو من صفاته بالقياس الى نفسه لا بالقياس
الى الفاعل لان التحقيق ان تعلق القدرة بعد الامكان اذ هو علة
الاحتياج الى العلة فالقدورية متعلقة بالممكنية بحسب نفس الامر لا بالعكس
يقال هذا مقدور لانه ممكن ولا يقال هذا ممكن لانه مقدور الا بحسب
الذم فلا يكون الامكان الذاتي للشئ اثر القدرة والعرض من
هذا التأويل تطبيق التعريف على مذهب المنبئين لصفة التكوين لان
ظاهرها لا يوافق مذهبهم لان المؤثر في المقدورات عندهم انما هي
صفة التكوين لانهم يتكئون في اثباتها بان القدرة ليس اثرها
الاصح المقدور من الفاعل فلا بد من صفة اخرى بها يؤثر الفاعل
في المقدور بالفعل بعد تعلق القدرة به في الازل وصحة صدوره
عنه وبعد ترجح جانب وجود ذلك المقدور بتعلق الارادة بتعلق
القدرة كلها عندهم اذ لية غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي
يصح صدورها عن الواجب غير متناهية فال بعض الافاضل الاول
يقول على هذا مذهب المنبئين ان تعلق القدرة على نوعين
احدهما تعلقات اذلية غير متناهية بالفعل لعدم تنافيها
التي تصح صدورها عن الفاعل بتلك التعلقات اذلية وانها
تعلقات جاذبة متناهية بالفعل وهذه التعلقات بها توجد المقدور
بالفعل بعد ترجحها بتعلقات الارادة بها وفيما قاله ناكل يظهر
وجهه بعد ملاحظة تعلق التكوين **قوله** واما النافون للتكوين
اه اعلم ان النافين للتكوين قالوا القدرة صفة من شأنها
ايجاد الفاعل بها واما صحة الصدور فلا زنة للامكان الذاتي لانه

اذا كان طرعا الوجود والعدم مستويين بصلاح كل منهما لان يكون
اثر الفاعل فلا يحتاج لجهة الصدور الى مختص انما يحتاج الى مختص
واى الارادة صدور احدهما بعينه عن الفاعل وهم فرقتان فرقة قالوا
ان القدرة تعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال فاذا تعلق
الارادة بذلك المقدور فيوجد فيما لا يزال فلا يلزم تخلف المعلول عن علته
الثانية ولا يلزم من قدم التعلق قدم المقدور فتعلقا القدرة
القديمة كلها ازلية غير متناهية عندهم واما القدرة الاخر فبالا
ان القدرة تعلق فيما لا يزال بوجود المقدور فيما لا يزال بعد تجزئة
بتعلق الارادة به فتعلقا القدرة كلها حادثة متناهية الفعل
عندهم قال بعض العلماء للقدرة عند التفات للتكوين بالنسبة الى
كل مقدور نوعان من التعلق احدهما قديم وثانيهما حادث وقت
وجود المقدور واثرهما على الاول كونه ممكن الصدور عن الفاعل وعلى
الثاني الاجابة بالفعل بالاتفاق منهم واما تعلقا الارادة فبقها
اختلاف عندهم انتهى قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلق في
الازل بوجودات المرادات فيما لا يزال وحادثة عند اخرين منهم
وقت وجودات المرادات هذا هو التحقيق عند الطائفة الاشعرية
المنكرين لصفة التكوين وما ذكره المحشي فالظاهر انه مبني على
الغلط والالتباس بين القدرة والارادة وفيما قاله ناعل فتأمل
قوله فذكر ما للتنبيه على الترادف فالاولى ان يذكر ما متصلة بالقدرة
قال في المواقف القوى القادر على كل امر وقال الفاضل عظام
الدين ان القوة بمعنى مبداء في الضعف في جميع ما يتعلق بذاته
تعالى من القدرة وغيره ما انتهى فالظاهر ان ترجع الى
السلبية **قوله** او على صحت الاطلاق على الله القوى العزيز
على ثبوت الاطلاق القوى على الله تعالى في الشرح فالقوى مفعول
الاطلاق ويحتمل ان يكون معناه على ثبوت الاطلاق القوى على الله

على الله القوى العزيز في الشرح فالقوى المذكور صفة الله
مفعول الاطلاق مقدر وبؤيده ذكر العزيز في كلامه ايها المطلق
وجمع بين القوى والعزيز اشارة الى الترادف والتساوي
بينهما قال في المواقف العزيز قيل معناه لا ابله ولا اقم وقيل لا
يحيط عن منزلته وقيل لا مثله وقيل يعذب من اراد وقيل
عليه ثواب العاملين وقيل القادر والغزة القدرة انتهى القوى
مرادف القادر والقادر مرادف العزيز فالقوى مرادف العزيز
وبما ذكرنا ظهر انتفاع ما قيل من ان كون الماخذ صفة متناهية لا يدل
على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق موقوف على الاذن
الشريعي لا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى
مع عدم صحة اطلاق المسوي وغير ذلك عليه تعالى عندنا انتهى
وفيه نظر بالنسبة الى القديم كما عرفت سابقا وظهر ايضا دما
قيل في اجواب عنه يعني ذكر القوة للتنبيه على انها يصح اطلاقها
الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى
انه يصح اطلاق القوى المشتق منه عليه تعالى **قوله** ايها صفات غير
العلم عند الاشعة قال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انها
صفات زائدة على العلم ينكشف بهما السموات والارضات
المكتشفات اذ على الانكشاف بالعلم من غير ان يكون على كسب الاطلاع
ووصول الهواء كما في حقا فاننا اذا علمنا شيئا كاللون علمنا بآية
ثم رايته فانما نجد بين الحالتين فرقاً ضرورياً ونعلم ان الحالة الثانية
مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة من حيث انها مشتقة على امر زائد
مع حصول العلم فيها فذلك الزائد هو الابصار وهكذا نجد الفرق
بين العلم بهذا الصوت وسماعه لا يذهب عليك ان من قال
بمغايرة كل من السمع والبصر منه تعالى لصفة علمه تعالى يدعيه
انه بوجوب اثبات صفات اخرى تعالى بآراء البواتي من المحسوسات

لأنه لا يزم التحكم والقول بأن كل منهما صفة كمال بخلاف التمسك والشم
والذوق يحكم أيضا لأنه لما لم يكن في الشئ لم يتصرفوا بها بل اكتفوا
عنها بالعلم وههنا مناقشة من وجوه أما أولا فبان يقال إن اللون
الوحيد في لا يمنع كون الإدراك بالسمع والبصر عما مخالف للعلم
المستدل إلى غير الحواس بالنوع أو الهوتية وأما ثانيا فبان يقال إن
هذا الاستدلال إنما يقع لو كان العلم متعلقا بالإدراك احتسب بطريق
آخر غير محسوس وهو باطل لأن محسوس لا يتعلق إلا بالجزئيات من حيث
خصوصياتها ولا سبيل إلى إدراكها من جهة سوى تعلقه فكيف يستدل
بهذا الدليل على مغايرة السمع والبصر من تعالى لعلته تعالى وأما ثالثا
فبان يقال أنه قياس الغائب على الشاهد مع المخالفة الكمية بينهما
في الذات والصفات وإن علمه تعالى علم تام لا يخرج عنه شئ أصلا فلو كان
الشئ الأشد في ذهب إلى أن إدراك الحواس علوم متعلقاتها وذهب
إلى أن كل من السمع والبصر من تعالى صفة مغايرة لعله تعالى بناء على
أن الذات السمتية تدل على اتصافه تعالى بكل منهما مع امكانه فلا حاجة
إلى إرجاعها إلى صفة العلم فتدبر قال في شرح المواقف ما حاصله أن
كل من السمع والبصر هما علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام
فلا حاجة إلى الاستدلال عليهما والقرآن وكذا الحديث مملو بهما بحيث لا يكون
انكارهما ولا تناوؤهما وقد اختلف عليهما بعض الأصحاب بأنه تعالى حتى وكل
حتى يقع اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصافها
أو بصفها و ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات
النقص فالاتصاف بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف
هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحت لها الأولى أنه حتى بحياة مثل
حيوتنا المنقضية للاتصاف بالسمع والبصر وأنه ممنوع أذ حيوتنا حقيقة
لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يقع عليه
تعالى بسبب الثبوت أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو أيضا ممنوع

ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يزم من خلقه عن السمع والبصر
اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا وأما اتصافه بهما
مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو أول المسئلة
أن لثة المحل لا يخلو من الشئ وصدده وهو دعوى بطلان عليهما
وقد تقدم ضعفه بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة
كلها الرابعة أنه تعالى منزلة عن النقائص كلها والعمدة في اثباته
اجماع فليقول عليه في هذه المسئلة ابتداء إذا قد طبقوا على أنه
تعالى سمع بصير **قوله** وأولاهما غيره هم اه يعني أول السمع والبصر
منه تعالى غير الأشعة من فكافة الاسلام والكعبتي وأبي الحيز
البصري بعلمه تعالى بالمسموعات والمبصرات المتعلق بهما حال
حدوثهما بحيث تنكشف بهما انكشافا تاما من انكشافهما عند
تعلق العلم بهما قبل حدوثهما فليعلم عندكم نوعان من التعلق
بهما احدهما قبل حدوثهما وهو أزلي وثانيهما وقت حدوثهما وهو
خادث قال في شرح المواقف قد تقدم أن طائفة يزعمون أن
الإدراك اعني السمع والبصر وسائر أخواتهما نفس العلم
فهو لا يزعمون أن السمع والبصر نفس العلم بالسمع والبصر
عند حدوثهما فيكونان حادثين احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين
الأول أنهما نائثران كحاسة عن السمع والبصر أو مشروطان به وأنه
محال في حقه تعالى وأجواب منع ذلك أو المعلوم أنهما لا يحصلان
لنا إلا مع النائثر ولا يزم من حصولهما مفالنا لثبوت فينا
كونهما نفس ذلك النائثر أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك
في التبدل فلم قلتم أنه في الغالب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لصفاته كجواز أن لا يكون سمعه وبصره نفس النائثر
ولا مشروطا به الثاني في اثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسبوخ
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول وأجواب أن انتفاء التعلق في

الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا
 خلقوها عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفائها
 اصلا في ذلك الوقت انتهى ما يخصنا في كل كلام المحشى فيها
 ذكرناه لانه ما هو من المحصل والثاني **قول** فلا يدان يقال انه
 حاصل ما يقال ان كل علم بالسموع حاصل قبل وجوده ولا شئ
 من السمع بالسموع حاصل قبل وجوده فينتج من الشكل الثاني
 بعكس الكبرى لا شئ من العلم بسمع وهو معارضة وحاصل
 الدفع من الصغرى مستد بالانه يجوز ان يكون بعض العلم حاصل
 حين وجود السمع باعتبار تعلقه به في ذلك الحين والبعض
 الآخر حاصل قبل وجوده باعتبار تعلقه به في الازل وكذا الكلام
 سواء لا وجوب بالنسبة الى العلم والبصر **قول** ومن تمتك به اه
 اى ومن تمتك بذلك القول المذكور بعد قوله فلا يدان عليه امر ان
 احدهما من الصغرى مع الاستد المذكور وثانيهما نقض الدليل بانه
 يستلزم خصوص الف داو بانه جار في تلك المواد مع تخلف المتأخر
 عنه والمحشى الفاضل لم يذكر الاول اكتفاء بما سبق ويمكن اجواب
 عن الثاني بانه لم ير الشئ بشئ من الشئ والذوق والتمس
 بخلاف السمع والبصر الذين يمكن اتصاف الواجب بهما فالغرض
 من هذا التمسك به اثبات المغايرة بين العلم وبين كل من
 السمع والبصر باعتبارها بالادلة السمعية **قول** حدوث
 التعلق في القدرة به يقتل عنه وايضا لا يفتح على مذهب من
 لا يقول بالتكوين مطلقا بل على مذهب الآخرين منهم كما مر
 ايضا انتهى قول يمكن حمل كلام الشرح ههنا على مذهب القائلين
 بالتكوين وقد تقدم ان تعلق القدرة لوعان عندهم فتدبر
 وحل حدوث على الذاتى او على حدوث تعلقات غير القدرة فقط
 او مع العلم بعيد جدا قال الشرح في الحاشي وقال الفاضل عصا

الدين كانه اراد بذكر الحاشي الاشارة الى انه لا بد لهما من الحيوة
 لكن لاجهته لتخصيص الارادة والمستية لان ما سوى الحيوة كذلك
 ولا جهة لتخصيص بالحيوة اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه
 لا بد من القدرة قد حصلت بقوله احد المقدورين واقول الظاهر
 ان مقصوده مجرد بيان الواقع مع قطع النظر عن دعوى اللزوم
 ونفسه لا يجب عليه ذكره في الغير ايضا على انه يجوز الاكتفاء بذكره
 في البعض عن الذكر في غيره ولا يبعد ان يقال ان الحيوة تدل على
 العلم لانها صفة توجب صحة العلم ففي ذكر الحاشي اشارة الى انه
 لا بد لهما من الحيوة والعلم قال الفاضل عصا من الدين قوله مع
 استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى
 دليل اثباتها وبهذا القدر لا يتم بل لا بد من بضم اليه استواء نسبة
 الحيوة والسمع والبصر والكلام والتكوين ايضا حتى يثبت مع ان
 استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند من ثبت بل ثبت بان نسبة القدرة
 الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا
 وانفع فلو صحت اليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعا له
 للوقوع واقول قال في شرح المواقف قال صاحبنا ووافقهم جمهور
 معتزلة البصرة ان الارادة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة
 توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا
 على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتها الى القدرة سواء
 اذ كما يمكن ان يقع بهذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من
 غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها
 فان نسبتها الى الاوقات المعينة كلها سواء وكما يمكن ان يقع في
 وقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد لتخصيصه
 بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقت معين دون سائر
 الاوقات من ثبوت محض تقضيته والالزام ترجيح احد التساويين

على الآخر لا يخرج حرف وليس ذلك المختص القدرة لاستواء نسبتها
اليها والى الاوقات كلها ولا العلم لان العلم بوقوع شئ في وقت
معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظنة وحكاية عنه فلا يكون
الوقوع تبعاً له والا لزم الدور فذلك المختص امر ثالث يكون مغايراً
للمحبة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص
قطعا وهو المطلوب واقول استار بقوله صفة في المحكي اه الى ان
الارادة تغاير لصفة محبة من حيث ايجاب الارادة لذلك
التخصيص وعدم ايجاب محبة لذلك لان الظاهر المتبادر من قوله
صفة في المحكي كون تلك الصفة غير صفة محبة ومن قوله بموجب
كون المغايرة بينهما من حيث الايجاب وعدمه واستار بقوله
مع استواء نسبة القدرة الى الكل اي المقدورات والاقوات كلها
الى مجرد المغايرة بين الارادة والقدرة واستار بقوله وكون
تعلق العلم تابعاً للوقوع الى مجرد المغايرة بين الارادة والعلم
بالطريق المشهور بين القوم الخفي بالنسبة الى استواء نسبة العلم
الى الكل ويعلم من هذا القول المغايرة بين الارادة وبين كل من
السمع والبصر لان تعلق كل منهما تابع للوقوع ايضا وسيدكر
المغايرة بين الارادة والكلام ويستفاد فيما سيجي من مواضع
متعددة المغايرة بين الارادة والتكوين فيثبت بالجميع صفة الارادة
قال الشرح وفيما ذكر تنبيه اه اعلم ان كلامنا من الاول والثاني
مستفاد من عدة ارادة من الصفات الثبوتية الازلية قال
الفاضل عصام الدين راجد حدث بجعلها من الصفات الازلية
وردة العدمية لعدم صفات لا هو ولا غيره والصفات العدمية
لا يوصف به وكونه امرا بآياتها ذكرت مضافة لصفة الكلام فلا
يندرج فيها ما هو تحت صفة الكلام وفيه نظر من وجهين بل من
وجه فتدبر في الاستخراج **قوله الشرح** وعلى من زعم اه قال في شرح

قال في شرح المواقف قال الحكماء ارادة تعالى اي نفس علمه بوجه النظام
الاكل ويسمونه غاية وقال ابو الحسن وجماعة من رؤسا المتعة
كالنظام واجبا حفظ والعلاقات وابي القاسم البجلي وحمود الحواري
ارادة تعالى علمه بتوقع في الفعل ويسمونه ابو الحسن بالداعية
ونقل عن ابي الحسن وحده انه قال الارادة في الشئ هي اذ على
الداعي وقال الحسن النجاشي ان كونه تعالى مريدا امر عدي وهو عدم
كونه تعالى مكرها ومغلوبا وقال الكعبي في فعله العلم بما فيه من الصلحة
وفي فعل غيره الامر به انتهى ما يخصنا فعلم منه ما في كلام الشرح من
القصور في بيان الرد ومن خلط مذهب بمذهب وقال في شرح
المواقف قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون
نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته واما ان يكون
امرا سلبيا وهو احد في النجاشي كحاشا واما امر اثبوتيا ولا بد له
من علة لا مكان فيكون معتقدا اما بذاته تعالى وهو قول الآخر واما
معتقدا بغيره ذاته واما ان يكون بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول
اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية
او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة
او قائم بذاته غير الله تعالى ولم نر احدا ذهب اليه ويبطل الاول
اما فاعلم ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجهاد
مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس السادس لزوم التسلسل
في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى
والدس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له
الى جميع الدوات سواء فاذا كانت الارادة قائما بذاتها قائما بذاته
بها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها
وكونه ذاته تعالى ايضا لا في محل كذلك الارادة يوجب اختصاصه
به لان كونه لا في محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت انتهى كلام

وهي تامل لانه تعالى موجب في صفاته الثبوتية عندنا ومنها ارادته
تعالى **قوله** واعترض بانه المراد من التعلقين التعلق
بالفعل والتعلق بالترك في وقت واحد مخصوص ويحتمل ان
يراد بهما التعلق بالفعل في وقت والتعلق بذلك الفعل في وقت
آخر ولا يبعد ان يراد بهما التعلق بالترك في وقت والتعلق بذلك
الترك في وقت آخر والا فيد ان يراد الكل بكل اللام على الاستغناء
ويحتمل ان يراد بالتعلقين على جميع التقادير المتعلقان والضمير
المستكن في قوله يحتاج اذ للمتعلق او الواجب وهو الموافق
لما في شرح المواقف من ايراد هذا الاعتراض من غير تردد
اخذ للشق الاخير وتقرر الاعتراض ان ارادة ان تسمى
نسبتها الى التعلقين يحتاج الى تخصيص آخر لليل يلزم الترجيح بما
مرج فتنقل الكلام الى ذلك التخصص فيلزم اما التسلسل او الدور
ولم يذكره المحشي لانها كالفرقتين فذكر احداهما في قوة ذكر الآخر
وان لم يتساوى فيلزم تعلقها بجانب واحد لذاتها فيلزم
الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك لان الطرفين
ح لازم للارادة والارادة لازمة للذات فهو لازم لها فان
قبل يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد الطرفين في
وقت معين بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب ولم يكن الطرف
الآخر واقعا في ذلك الوقت المعين مع جواز وقوعه فيه فح
لا يلزم شئ من الايجاب والتسلسل والترجيح بل مرجح وترجيح
المرجوح قلنا تقرر بين القوم ان الشئ لا يوجد من الفاعل
ما لم يجب وجوده منه فلا بد من الانتفاء الى حد الوجوب
فتدبر قال في شرح المواقف فان قيل الارادة من حيث هي
ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز
تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة

ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في وقت آخر
فيعود الكلام فيها فيقال لابد للتخصيص من محقق مغاير للعلم
والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا
لانتم تسمى نسبة الارادة الى الضدين والى الاوقات حتى يلزم
التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين
لذاتها الخصوصية فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلق
الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين على وجه مخصوص
فيجب ذلك بجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجواب
الاخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار لانا نقول وجوب الشئ
بالاختيار لا ينفي الاختيار بل تحققه لانه فرع وهما بحث وهو
ان ارادة احد الضدين ان كانت متغايرة لارادة الآخر وكانت
كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين انما ان
يقال اذ يلزم احدي الارادتين ذات المراد لم يكن الارادة المتعلقة
بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك
واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن متغايرة
لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها
باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره
من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يقع في القدرة
بمعنى ان شئ فعل وان لم يشأ لم يفعل **قوله** لا يقال اه اي لا
يقال في الجواب عن هذا الاعتراض انما تختار الشق الاول من التردّد
ولم تنع لزوم الاحتياج الى تخصيص آخر لان الارادة صفة من شأنها
ومقتضى ذاتها صحة الفعل والترك عن الفاعل من غير احتياج
الى تخصيص آخر فيصح تخصيصها مع استواء نسبتها الى الضدين من
غير احتياج الى تخصيص آخر بل يجوز تخصيصها للمرجوح **قوله** لا نقول
اه اعلم ان هذا الكلام قرره البعض بوجه حاصله انا نقول الكلام في

في وجود تلك الصفة يعني انها ليست موجودة اذ لو وجدت فاما
بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه
نظر من وجوه الاول انه تعالى موجب في صفاته عند المتكلمين ومن
جملتها صفة الارادة فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد
وجوب وجودها تكون محفظة لذاتها الثاني ان اللازم اما الايجاب
او الترجيح بلا مرجح او التسلسل او الدور فتدبر الثالث ان هذا
التقرير لا يبعد كلام المحشي فالحق في تقريره ان يقال انا لا نسلم
وجود صفة من شأنها صحة الفعل والترك من غير محض لانه
ممنوع الاستزادة المحال وهو ترجيح احد المتساويين على الآخر
غير مرجح اجيب عنه بان الترجيح بلا مرجح وهو ايجاب احد المتساويين
من غير سبب داع الى ايجادها ليس بمحال بل هو واقع كجود الارادة
التي من شأنها ذلك الترجيح فان الهارب من التبع اذا خفت
له طريقان متساويان من كل الوجوه يختار احدهما من غير
سبب داع باعث عليه وكذا شأن العطشان اذا كان عنده
قدحان فيهما ماء وهما متساويان من كل الوجوه وكذا حال الجائع
اذا كان عنده خفيان متساويان من كل الوجوه وانما المحال هو
الترجح بلا مرجح وهو وقوع احد المتساويين من غير موجود وهو غير
لازم من كون الارادة مرجحة لوجود الفاعل ههنا وهو الواجب
تعالى واعتبر من عليه بان الجواب لا يجدي نفعا لا ترجح يجوز ان
يكون مختصا بحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة
واستواء نسبتها الى الطرفين والافات انما يستلزم الترجيح بلا
مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والنون
بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح دون الارادة مشكل على انا
نقول قد صرح السيد الشريف في شرحه المواقف في بحث الامكان
الترجح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا يخلص عن الايراد

عن هذا الايراد لا بان يقال ان تعلق الارادة بترجح احد الطرفين
محتاج الى تعلق آخر مخصوص له وهكذا الى ما لانهاية له والتعلق
امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس
بمحال وفيه تامل ونقول قال السيد الشريف هناك ما حاصله
الترجح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الاخر لا بداع
يدعوه الى اختيار ذلك المقدور ليس بمحال لانه ترجيح بلا مرجح وفيه بحث
وهو ان المختار وان ترجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان
ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته فوجه ان
يقال لم تقص يا حدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه
الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم الارادات وان لم
يستند الى شئ فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب فان قيل
الارادة واحدة لكن يتعد وتعلقها بحسب الارادات قلنا فيلزم
ح التسلسل في العلاقات انتهى ما خلا فاعلم منه انه لم يدع
الاستلزام على اطلاقه وحكم بطلان التسلسل في العلاقات وانت
خير بانه سبحانه وتعالى لا يسئل عما يفعل وانه لا يلزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر اذ لم يستند ترجيح هذه الارادة اخرى لجواز استنادها الى ذات
الواجب وان التعلق ليس لصالح لان يكون مختصا له ولا يلزم عدم
انقراض المتعلق بالكلية في جانب الماضى فتأمل فيه فانه دقيق و
قيل في اجواب انه انما يستلزم الترجيح بلا مرجح ان لو كان تعلقها بغيرها
للعلم والمذهب على خلافه فتعلق علمه تعالى بانه يوجد ويخلق في الوقت
الفلاني بقدرته وارادته شخصا كذا المصلحة كذا لما كان حاصله في
الازل فلا حرج فيخص صفة الارادة ببناء على ذلك تعلق بوقوع
زيد في ذلك الوقت ولا يلزم الايجاب وفيه شئ خفي فتأمل في الاستحسان
واحفظ هذا الجواب **قوله** حقيقة انه اي تحقيق كون العلم مطلقا
سواء كان لصور او تصديقا غير الارادة المختصة بالمرجحة انه

الى ارادة م

لو كان عينها فاما عينها بالنظر الى التصور وهو بطلان
لان التصور عام للوقوع وغيره والعام لا يكون مخصوصا ومرجحا
وتركه الشارح بناء على ظهوره لا يكون عينها بالنظر
الى التصديق وهو ايضا باطل لان التصديق بوقوع الشئ في وقوعه
وقوعه ووقوعه في ارادة المخصصة فلو كان عينها يلزم ان يكون الشئ
في نفسه فيلزم الدور والمراد من التصور هنا هو العلم بغير الحقيقة
سواء كان بطريق الحضور والحصول فلا بد ان التصور من اقسام
العلم كحصولي وكذا التصديق وعلم الواجب كحضوره وفيه
تأمل بالنسبة الى المعدومات الازلية والمراد من كون التصديق
بالوقوع كونه صورة وظلاله وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه كالعلم
بفائدة ما هو الفعلي او مؤخر عنه وهو الانفصال فلا بد ان التصديق
التصديق ثم يوجد مضمون القضية كما في القضايا الاستيعابية نحو
سيضرب زيد ويخرج غير ذلك يكون التصديق متأخرا عن الوقوع
حتى يكون فعاله وفيه تأمل من وجه آخر **قوله** ويهتدفع اه اعلى ان
العلم الفعلي هو الذي يكون سببا للوجود الخارجي كما ان تصور امر مثل
الستر يترتب توجده والعلم الانفعالي هو الذي يكون مستقفا من الوجود
الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسموات ثم تنصوارة فالعلم
الفعلي كذا يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالي
كذا يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى
بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون
علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا
بفعالاتها وتأمل ان الحكماء لا يشتم ان كل علم فهو منبع للوقوع وانما ذلك
في العلم الانفعالي النابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي
كلما مناهية فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصالح ان يكون مخصوصا
كما احتجنا في البارئ سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون

يدعون الفهم في استواء نسبة العلم والقدر الى الطرفين فيكون
شئيهما مختصا وان كان العلم فعليا كذا في شرح المواقف **قوله**
نعم يرداه فيه بحث من وجهين الاول ان رعاية الاصلح ليست بواجبة
عليه تعالى فلا يكون العلم بالمصلحة مختصا ومرجحا والثاني ان العلم
بالمصلحة ان كان تصورا فلا يكون مختصا ومرجحا وان كان تصديقا
فهو في الوقوع وقد عرفت ان معنى القرينة هنا ليس بتأخير
الوقوع فتدبر **قوله** ولا تخلص اه فيه بحث لانه يستلزم الترجيح
بلا مرجح وقد عرفت انه يستلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** قلت هذا
حاصل الجواب انه هذا التقية ليس لما يصحح بطلان البرهان بل لانه
كون الشئ ممكنا مراد بالنسبة الى احواله كحط بل لزيادة
الموجودة في الواجب تعالى يلزم كون الجاد مراد بالارادة
غنية بتحقيقه فيه عن اصل الكلام في معنى الموجودة قال بعض
الشارحين لا يخفى ان هذا مما يبرهن بوضوح قوله ولا مغلوب بان لا
يكون مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد فالوضوح
بعد ان يكون مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجاد مجبور الطبيعة في
افعاله غير مختار فيها فيكون معنى كونه تعالى مراد به ليس له
قاسر في افعاله وليس له فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل
يفعله باختياره فيكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية
زائدة على ذاته تعالى انتهى وفيه شئ يعرف بالتأمل فتأمل **قوله**
نعم يرداه حاصله ان هذه السلوب لا تكون مخصوصة مرجحة لانه
نسبتها الى جميع المقدورات والافات على السواء وهو يرد
فتدبر **قوله** وان اريداه حاصله دفع ما يقال في الجواب عن البراد
المذكور اما تقرير الجواب فان المراد بالارادة ليس نفس هذه السلوب
بل صدور الفعل عن الذات مع هذه السلوب فلا حاجة الى تخصيص
حتى يرد الاعتراضات بقوله اما تقريره الذي هو قول بالايجاب لانه

لما لم يكن هذه السلوب محضصة مرجحة فلا يكون حارث الفعل الآ
باقتضا الذات له قبل ان من فسه الارادة بهذه السلوب اثبت
المشبه فلتكون هي المرجحة قلنا الفرق غير ثابت لانه فاول لغة
فتدبر قول **الملازمة** غير مسلمة لانهم قسموا الارادة الى تفويضية
واجبائية ومنعوا استحالة تخلف المراد عن التفويضية والمتعلقة
بايمان الكافر مثلاً انما هي التفويضية وقد عرفت ما فيه لانه لا يجوز
النقص المحال عليه **تعالى** **قوله** لكن الكلام على التحقيق وهو انه
سبحانه وتعالى كلما اراد شيئاً فهو كائن ومراد له وان لم يكن
مرتباً له وما موراه لقوله تعالى ولولا دريكت لامن من في
الارض كلهم جميعاً وقوله تعالى ولولا دابة لهدىكم اجمعين وقوله
عليه السلام ما انت والله كان وما لم يثبت لم يكن كذا قيل وفي هذه
الاستدلالات تامل يعرف وجهه بما سبق من بيان مذهبه فتدبر قول
قيل عليه اوجب عنه بان مغايرة الكلام للعلم التصويبي بيهية
فلا حاجة الى بيانها فلذا اقتصر الشرح المحقق على بيان المغايرة
بينه وبين العلم التصديقي وفيه نظر لان دخوى البديهة في محو
النزاع غير مسموغة وقيل في اجواب المقصود ههنا مجرة تصوير
الكلام النفسي بحيث يمتاز عن العقلي والعلم والارادة واما اثبات
له تعالى فالدليل الآتي المذكور في الشرح فيه نظر لانه انما يدل على
ثبوت الكلام له تعالى لا على المغايرة بينه وبين العلم والارادة فلا
يتم من بيان المغايرة ايضا بل لا بد من بيان مغايرة سائر
الصفات النبوتية واجواب التايق بالقبول ان المقصود دفع رجم
المعتزلة الفالسين بان الكلام النفسي في الواجب ليس الا علمه تعالى
الكلام النفسي للعلم اليقيني عين المطلوب فتدبر قول **تعالى** **قوله** على الله لا يتم
في ثبوت له تعالى اذ لا يصح ان يقال في ثبوت له تعالى انه قد يجبر عما لا يعلم
بل يعلم خلافه لانه يستلزم احداً الامر من المحالين عليه تعالى ولما اكد

الكذب والجهل تعالى عن ذلك علواً كبيراً قال بعض الشراح قال
في الطوالح في بيان مغايرة العلم والارادة لانه قد يجبرها فانه
تعالى امر بالهيب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما
يخالف علمه فعلى هذا لا يرد قوله على انه لا يتم وكذا قوله وقيل الغالب
وفيه نظر لان الكلام في الاخبار فتدبر قول **تعالى** **قوله** وقيل الغالب على
ان هذا لا يفيد قبل هذا لا يفيد الا لزام على اخفهم لقولهم به وفيه نظر
لان الالزام ليس بمقصود ههنا بل المقصود ههنا اثبات متميزة
عما عده من الصفات النبوتية الباقية لانه من جملة مهمات
امور الدين اجاب عنه الامام الرازي بان الخبر لما كان في الله به
مغايرة العلم كان في الغالب ايضا كذلك للاجماع على ان ماهيته مالا
تختلف في الله به والغالب وانت جدير بانتهى برده عليه منع عدم
الاختلاف **قوله** محار الاضام اما من اجرة او الجبر بان او الجواز
الكل مناسب ههنا **قوله** والذي يحظر اه ذكره لاثبات وجوده ومغايرة
الكل من التصور والتصديق واد بالوجدان وجدان الكل فلا يرد
ان الوجدانيات لا تكون حجة على الغير واد بالدلول اللفظي المقابل
للمعنى الموجود في النفس المدلول بحجب اللغة المفيدة نارة بالزمان
المباين كما في ضرب زيد ونارة بالزمان المستقبل كما في كسب زيد
ونارة بغيرهما فلا يرد ان ذلك المعنى مدلول النظم بالاتفاق فكيف
لا يكون مدلولاً واشار بقوله ثم ان الشك اه مغايرة للعلم التصويبي
واشار بقوله ثم انه قد يقصده الى مغايرة العلم التصديقي
ولا يذهب عليك ان الشك لا يتصور في حقه تعالى ولا يتصور
في حقه تعالى الاخبار عما لا يعلم وفوضه وقياس الغالب على الله به
لا يفيد ههنا بالكلية اخر تظهر بالمثل في كلامه واستار الى
ما قل من الاسولة على هذا الدليل بقوله فتدبر قول مقتضا من
استدل ان العلم من شأنه ان يتعلق بالمعدوم من حيث

هو معدوم وان الكلام ليس من شأنه ان يتعلق بالمعدوم من حيث
هو معدوم ثبت ان احدهما غير الآخر **قوله** والحق انه الحق ان
الامر بغير الارادة لانه تبعه عن النسبة البتوتية بطريق الاستعلاء
مطلقا سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لا كما في الامر بان
الكافر وانكاره امكايه غير مسموثة اصلا **قوله** لا بد في التوفيق
من التحمل اقول ان المذكور في التلويح توقفه على ثبوت كلامه تعالى
المذكور ههنا توقف ثبوت الكلام على الاجماع وهو غير موقوف
على الشيخ بل على صدق النبي عليه السلام وهو توقف على المعجزة مطلقا
لا على ثبوت الشيخ فلا حاجة الى التحمل كذا قيل واقول ان توقف
ثبوت الشيخ على ثبوت الكلام بحسب الخارج وتوقف ثبوت الكلام
على ثبوت الشيخ بحسب الدخول ولا منافات بين كلاميه
وقيل ان الموقوف عليه للشيخ هو الكلام اللقطي والمثبت بالشيخ
هو النفس **قوله** قياهم يستلزم قيام الكلام جواب سؤال مقدر
لا يخفى تقريره على من له ادنى شعور **قوله** والمعترلة يقولون ايه
انهم يقولون بقيام الماخذ بمعنى ايجاد الكلام القائم بالغير وهو
عدول عن الظاهر والذخيرة المتحرك من قام به حركته لا من اوجده
في الغير والاتصاف الباري بالافاضة المخلوقة له تعالى ذلك
علواكبيه وههنا بحث من وجوه الاول انهم قالوا باطلاق المتكلم
عليه تعالى باعتبار المعنى الحاصل في الغير لا بقيام التكلم به تعالى
بمعنى ايجاد الكلام في الغير نظيره انهم طلقوا الخلق عليه تعالى باعتبار
الخلق بمعنى المخلوق الثاني انهم ذهبوا الى ان كلامه تعالى هو الحروف
والاصوات القائمة بذات الحافظ والقاري ومن مذهبهم ان
العبد خالق الافعال الاختيارية فالوجود لها هو الحافظ القاري
فمعنى كونه تعالى متكلما كونه مقدر القدرة على ايجاد العبد الحافظ
لنكث الحروف والاصوات بها الثالث ان منهم من ذهب

من ذهب الى ان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجبا لاشكال الكثرة
في اللوح المحفوظ وكلام الفاضل المحشني يوجبهم اتفاقا في المعنى الذي
ذكره فلا بد من ذكر قيد اوقع له ويكون اجواب عن الاول بان كون
المتكلم بمعنى موجود الكلام في الغير شايع في كلامهم وقيام ذلك
الايجاد به تعالى بدعي لا يتصور انكاره من العقل او عن الثاني
بان تلك الحروف والاصوات المركبة المرتبة ليست من الافعال
الاختيارية للعبد او عن الثالث بان المحشني الفاضل اراد ذكر
كلامه على وفق ما ذكره الشيخ المحقق وهو سبب ذكر كلام المعنيين فهو
قربة على المراد ههنا من بيان مذهب الجمهور منهم وههنا بحث
من وجه آخر وهو ان الكلام صوت قائم بالهواء ومعنى التكلم ليس له
احداث الكلام في الهواء فلا يقوم بالتكلم فهو يؤيد مذهبهم من وجه
ويترقبه من وجه آخر والحق ان ذلك انما يتصور في الكلام اللقطي
لا في النفس فلا يؤيده وانه من صفات المتكلم باعتبار وجوده
من لانه فلا يترقبه **قوله** هذا قول الحنابلة اهم اصحاب احمد بن حنبل
رحمهم الله قالوا النظم المؤلف من الحروف المترتب بعضها على بعض
قديم قائم بذاته تعالى فنقول ان اريد ترتيب الاجزاء في الوجود بحيث
لا يوجد الثاني الا بعد الاول فالقول بقدمه لا يصدر عن العاقل
فضل عن هذا المجهود وان اريد به الترتيب في الترتيب بحيث اذا
لم يكن ثم انا فالقول بقدمه ممكن ونقول ان اشتراط وجود كل حرف
بانقضاء الآخر بالنظر اليها لعدم مساعده الاله فيكون مذهبهم
عين مذهب السلف الذي سيذكره الشارح في آخر البحث فتدبر قوله
واما الكراميه فقالوا بجوده هذا مذهبهم المشهور وقد عرفت ان
الحادث القائم به تعالى قوله كن على راي بعضهم او الارادة على
راي الآخرين وان الكلام عندهم قديم لكن بمعنى القدرة على
التكلم وههنا بحث برودي على القول بكون كنه حادثا وهو انه محتاج

آخر وهو محتاج الى غيره فيلزم اما الدور او التسلسل فتدبر الظاهر
ان عرض المحنثي للاختصاص على الشرح باثنتين مذهب الكرامية
على خلافه حيث قال ومع ذلك فهو قد يم لان الظاهر منه ان يكون
من تنتمه قول الحنابلة والكرامية جميعا فحمل على معنى ومع ذلك فهو
قديم عند الحنابلة بعيد جدا ويمكن ان يقال انه يجوز ان يطبع الشرح
الحق على فرقة من الكرامية موافقة في هذا الباب للحنابلة
لكن فيه بعد من وجه آخر لعدم تقييد لازم الشر بذلك **قوله**
هذا مذهب اه اعلم ان كلامه تعالى واحد عندنا لانه لو تعدد لاستند
الذات اما بالاختيار او بالاجاب واما باطلاق اما الاول فلان القيم
لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء يلزم عدم التناهي فيه وقيل كلامه تعالى حجة الامر بالخير
والجنة والاستقام والسداد واعلم ان ابن سعيدي من المشهورين
وطائفة كثيرة من المتكلمين المتقدمين ذهبوا الى انه في الازل
ليس لمصنف بشي من هذه الاقسام وانما يصير احدا فيهما لا يزال
عند تعلقه احداث به وادور عليهم انها النواحي فلا يوجد بدونها
اذ اجنس لا يوجد الا في ضمن شي من النواحي واجيب عنه بمنع ذلك
في النواحي كتحصل له بحسب التعلق فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها
ايضا نعم لا يتصور ذلك في اجنس حقيقي بالنسبة الى النواحي الحقيقية
فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشي على وجه مخصوص فيمالا
يكون جنرا فيه وباعتبار تعلقه بشي آخر وعلى وجه آخر فيمالا يزال
ايضا يكون امرا فيه وكذا الحال في البواني وقيل عليه ان الكلام
النفسى اذا كان مدلول التفضلي لزم تعدده ككون التفضلي متعددا
وان الاتحاد بالذات والتعدد بالاعتبار بين قوله تعالى واجتنبوا
الصنوة وبين قوله تعالى ولا تقربوا الزنا غير معقول واجيب عنه
بان الامر مشكل لو كان الكلام النفسى عين المدلول الوضعي للكلام

للكلام اللفظي واما اذا كان التعيين باللفظي عن النفسى من قبل
التعيين بالاثري عن المؤثر فلا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر
ولا من تغير الاثرين تغير المؤثر اذا تعدد فيه والتغير في
التعدد وذهب الشيخ الاشعري وبعض الاشاعرة الى ان كلامه
الواحد تعلق بها فيما يزال فافترقا في حدوث التعلق وقديمه
بعد اتفاقهم في الاتفاق الى تلك الاقسام الخمسة انما هو بحسب تعلقه
قال الامدي في ابحار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في
الازل في كونه امرا او نهيا وغيره من اقسام الكلام فثبتته الشيخ
الاشعري ونفاه ابن سعيدي وطائفة كثيرة من القدماء
فان قلت التعلقات السعدية الازلية ليست بالاختيار بل بالاجاب
فتوجه الاشكال على انحصار الانقسام في خمسة لوجوب تعلقه
ح كحل ما يمكن ان يتعلق قلنا لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا المقدار
من التعلق في كلامه تعالى هذا بحسب النوع واما بحسب شخص كل
نوع من النواحي الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاعتبار **قوله**
واجواب الحق اه قيل انما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج بشي
القول بان ادلة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر واهي خلاف
الظاهر فيه نظرا لان تعلقه بالافراد الشخصية لهذه النواحي
الخمسة حادث ومعلوم ان كل نوع منها لا يوجد الا في ضمن افراد
واجواب باقية في النوع الحقيقي بالنسبة الى افرادها مشترك الورد بينه
وبين اجوابات بق ولا شك ان من قال بآلية التعلق حكم بان كلامه
تعالى تعلق في الازل على وجه مخصوص يكون كلام امرا فيمالا يزال
وقيل عليه البواني فتدبر **قوله** واعترض على مذهب حدوثه نقل عنه
هذا الاعتراض ليس كتحقق على مذهب حدوثه فلا وجه للاختصاص
وهو الذي ذكره الشرح الفاضل مع جوابه فلا وجه لاي رده اللهم
الا ان يراد به تلخيص السؤال واجواب وح بره الاول انتهى تقرير

الايراد بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهى
ولا نهى ولا حيز ولا مكان وجود العالم بدو الخاص واجاب الفاضل
عصام الدين عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم عن ابن
سعيد جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ارضا
معرفة منه ايراد السؤال عليه واجواب عنه بالمعانيست ومنشاء
الاختراع استنباه النفساني باللفظي فان اللفظي لا يخرج عن
هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفساني والافضل جعل الاقسام
انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد واقول فيه ما قبل
بالنظر الى ما ذكره الاقدمي فتدبر وقال الفاضل عصام الدين ان
هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة والعلم وغير ذلك
وان ما ذكره من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها
اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدو العام واجواب
عن الاول ان منشأ السؤال استنباه الكلام اللفظي بالنفساني فان
الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والافضل جعل الاقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد بل يجعل الماخوذات بالاختيار
اقساما للشخص فلا يجري في سائر الصفات وعن الثاني بان الاقسام
مذكورة على سبيل التمثيل وفيه ما قل فتأمل **قوله** بخلاف الكلام هذا
جواب سؤال مقدر اما تقرير السؤال فبان يقال انه اذا كان الامر
من حيث هو امر مغاير للجنبة يلزم ان يكون مغايرا للكلام والمقرر
فبان يقال ان اريد من لزوم مغايرته للكلام لزوم مغايرته للكلام
في ضمن الجنبة فالملازمة مستلزمة ولكن لا يلزم منه ان لا يكون كلامه
تعالى في الازل صفة واحدة في نفسه وان اريد منه مغايرته لمطلقا
فالملازمة ممنوعة وتظهر ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه
انه زيد من حيث هو كاتب ولا شك في انه لا يلزم منه ان يكون
زيدا كذا لان المراد من الكثرة الذي يفرض صدق الكلي عليها

عليها هي الكثرة بالذات لا بالاعتبار على ما بين في محله **قوله**
لا يلزم الاتحاد والاي يلزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة
وهو ظاهر البطلان وهذا منشأ اللفظ **قوله** ولو سلم انه اي
لو سلم ان الاستلزام يلزم الاتحاد فبطل الامر والنهي والاستفهام
والنداء راجعا الى الجنبة ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود
الاستلزام بين الكلي فيلزم الترجيح بل الترجيح بلا مرجح قبل في
توجيهه كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام المجزئ
فان قولنا اضرب خصل بالتصرف في تصرف على ما بين في عدم التصرف
فيكون الجنبة اصلا في اللفظي فكذا في النفساني فلما هذا غير تام ولا
يفيد المجزئ وظهر منه ضعف ما قيل من ان الكلام امر في الازل
والبواني ترجع اليه لاستلزامها اياه فان حاصل النهي الامر
بالكف وحاصل النداء الامر بالاجابة وحاصل الاستفهام الامر
بالفائدة شئ وحاصل الجنبة الامر بالاعتبار وقال الفاضل عصام الدين
وفيه ان الاحبار منعد وقد ثبت وحدته بكونه جنبا ما لم ينف التعداد
عن الجنبة وذلك بان يقال انما تعدد الاحبار بتعدد التعقلات
فلا يخص الا بالتمسك بالتعلق وكلامه ليس مل لامر النذب والاباحة
والنهي التشرهتي انتهى بالخصا اللهم الا ان يقال ان الاقسام المذكورة
على سبيل التمثيل ويمكن ان يقال الامر حقيقة في الوجوب فقط وكذا
النهي حقيقة في الحرمة فقط فتدبر قال الشيخ فان قيل اه هذا اشارة
الى احد التكيلين المعقولين من طرف المغترلة وادلتهم المنقولة
ستذكر في الشرح ايضا مع اجوبتها والدليل المعقول الآخر انه
لو كان كلامه تعالى قدما لا سوى نسبتته الى جميع المتعلقات لانه
يكون كالعلم في ان تعلقه بتعقلاته يكون لذاته فكما علمه يتعلق بجميع
ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان كنه
والفج بالشرح صرح في كل فعل ان بامره وان ينهى عنه فيلزم تعلق

ونهية بالافعال كلها فيكون كل فعل بامور ابيه ومنهيات عنه مع
 واجواب غلبة الشئ القديم الصالح للأموال المتعددة قد يتعلق
 ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق
 ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض
 فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص
 ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا يتعلق الكلام ببعض دون
 بعض آخر كالتعلق الارادة لذاتها ببعض بالفتح تعلها به دون
 بعض فلا تسلسل كذا في شرح المواقف **قوله** واعترض عليه اه
 قال في شرح المواقف برده عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على
 الطلب وتحتيته وهو ممكن وليس سفة واما نفس الطلب فلا شك
 في كونه سفة بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من
 يطلب منه شئ محال انتهى اجيب عنه بانه ان كان مقصود
 الطالب الايمان بالمطلوب حال عدم فلا شك في كونه سفة
 واما اذا كان المقصود الايمان به بعد الوجود والافتقار فلا
 استحالة فيه اصل وجيل الحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان
 المطلوب الايمان حال الوجود محال اشكال اذا المعدوم ليس بشئ
 فهو غير فاهم للخطاب فلا بد للطلب وان كان المطلوب الايمان
 حال الوجود من فهم الخطاب واقول يكون ان يقال ان ما فرض انه معدوم
 فهو موجود عنده تعالى وان كان معدوما عندنا على انه يجوز ان يكون
 الفهم له في المستقبل في تحقق حقيقة الطلب الماصي ونظيره ان
 القدرة في الازل تعلقت في الازل ايضا بوجود المقدور فيها لا
 يزال فتأمل **قوله** لا يقال يلزم منه اه يعني ان ما ذكر يستلزم ان لا
 بامرنا النبي بشئ ولا ينهينا عن شئ بل عزم عليهما بالنسبة اليها
 وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل
 مكلف بولد الى يوم القيمة وكذا وجب الامثال واختصاص

واختصاص خطاباته بالاعصاره وثبوت الحكم فيما عداهم بطريق
 القياس بعيد جدا قد ذكر كذا في اطراف شرح المواقف على ان
 يكون كلام المحقق الطوسي **قوله** لانا نقول اه حاصلة ان خطاباته
 عليه السلام للحاضرين بالقصد والصرحة وللغائبين بالتبع
 والغتم والخطاب الصريح للمعدوم سفة واما الخطاب له فممن
 وبقا فليس بسفة اصل **قوله** فان القرآن اه يعني ان القرآن وان
 كان مشتركا بين اللفظي والنفسي كلام الله لكن شاع استعماله في
 اللفظي بالنسبة الى اهل اللغة والقراء والهل هذا الفن كما شاع استعمال
 كلام الله في النفس بالنسبة الى اهل هذا الفن في اهل السنة والجماعة
 وهذا القدر يكفي بهما فلو قيل القرآن غير مخلوق لسبق الى الفهم
 قدم اللفظي وقال الفاضل عظام الدين وايضا القرآن يشتر
 بالقرأة المتعلقة باللفظ ووجه المعنى **قوله** وايضا في تنبيه على
 الترادف وجه التنبيه ان عدم مخلوقية كلام الله قد علم مما سبق
 من قوله هو صفة له اذ لية فالحكم بعدم المخلوقية اما هو على القرآن
 فكلام الله عطف بيان للقرآن فيكون متحد معه في المفهوم
 وقد عرفت ان اطلاق كلام الله على النفس شائع بخلاف اطلاق
 القرآن عليه فتدبر **قوله** وقد ثبت اه جواب سؤال مقدر
 وهو ان كثيرا مما ثبت له تعالى كجبر صحتها عن ظواهر بالاستحسان
 في حقها تعالى مثل اليد والوجه وغيرهما والمتكلم من جملتها الا ان
 من الاصوات والحروف الحادثة المتعاقبة في الوجود فيلزم ان يصرف
 عن ظاهرها يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال **قوله**
 يريد به اه جواب سؤال مقدر وهو ان تضادها تعالى بالاعتقاد
 بمعنى ايجادها صحيح ولكن لم يطلق عليه لعدم ورود البشع به
 مع ايها انه للنقص بخلاف اطلاق المتكلم قال الشارح بل معنى قيم
 اه المحفوظ في قلوبنا مثاله له كما ان الصورة في المرأة مثال للمرأة

١٧٠ لا معي للكلام صح

فهو ليس بعينه كما أنها ليست عينه فلا يلزم من كون المحفوظ حالاً
في قلوبنا كون المعنى القديم القائم بذاته تعالى كذلك قال الشراح
ووجوده في الأذهان هذا تام على رأي القائلين بالوجود الذهني
من الحكماء وبعض المتكلمين وأما على رأي جمهور المتكلمين فليس
بتام فتأمل قال الشيخ ولما كان دليل الأحكام اهـ هذا جواب سؤال
مقدّم وهو ان الأصوليتين جعلوه اسماً للنظم المخصوص وخرقوه
بالمكتوب في المصاحف المنقول بالنوازل فلو كان له المعنى القديم
القائم بذاته تعالى فخرقوه وهم من أكابر أهل السنة والجماعة قال
قال الشيخ أي للنظم من حيث اهـ هذا التأويل يأتي عنه جعل الامام
الا عظم اللفظ ركناً غير لازم والمعنى ركناً لازماً فتأمل قال الشيخ
أي يسمع ما يدل عليه قول هذا ظاهر في صورة المجاز في الطرف
بطرفين ذكر المدلول وإرادة الدال ويمكن ان يقال هذا بيان صلات
المعنى فيمكن تطبيقه على كل من التوجيهات الثلاثة وهي المجاز
في الطرف والم حذف والنسبة قال الشيخ فلا يصح النفي أصلاً لا يقال
اذا كان احد معني المشتك خبر الآخر فيصح نفي احدهما عن الآخر
فيصح نفي كلام الله بمعنى اللفظي الحادث عن كلام الله بمعنى الكلام
النفسي وكذا يصح العكس قلنا قوله اصل قيد النفي لا النفي وقد
خرجت معنى الاضافة في كل من المعنيين وخرق بين نفي المعنى
لحقيقته عن المعنى المجازي كما في قولنا الرجل الشجاع ليس بأسد وبين
نفي احد المعنيين للمشتك عنه فان الاول لا يحتاج الى القرينة بخلاف
الثاني قال الشيخ وما وقع في عبارة اهـ جواب سؤال مقدّم وهو
ان الاشتراك مخالف لما وقع في كلام الشيخ من كونه مجازاً في النظم
المؤلف وحاصل اجواب ان المجاز في كلامهم ليس بمقابل حقيقة
بل بمقابل التحقيق والاصل **قوله** برده عليه يعني ان استفاد
من كلامه هذا يكون القوان اسماً مشتركاً بين الكلام النفسي القديم

القديم واللفظي الحادث وحقيقة في الاول ومجازاً مشهوراً في الثاني
وان يكون المراد من القوان في قولهم القوان مكتوب في مصاحفنا
محفوظ في قلوبنا مفقوداً بالسنة مسموح باذنا لفظياً حادثاً
وان يكون كل من الاسنادات الكاشنة في ذلك القول اسناداً حقيقياً
فجاء برده عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص لان جواب المص
مبني على ان يكون المراد من القوان في قولهم المذكور هو النفسي
القديم وان يكون كل من الاسنادات الكاشنة في قولهم المذكور
اسناداً مجازياً يامع ان المقصود منه تحقيق جواب المص وفيه
بحث لاننا لا نشتم ان المقصود منه مجرد تحقيق جواب المص لاننا لا
ان يكون المقصود منه مجرد ايراد الجواب الحق او تحقيق جواب المص
وتفصيله بحيث يستفاد منه ضمن ذلك الجواب الآخر ولعل هذا وجه
التأمل ولا يذهب عليك ان الحمل على مجرد جواب المص يحتاج الى
التصرف عن الظاهر في كثير من عباراته ولا يخفى عليك ان معنى
الشيء موجوداً في الاعيان كونه شيئاً منها ومعنى كونه موجوداً
في الأذهان اما حصوله فيها اما بنفسه او بمثلته واما كونه ثابتاً بكم الأذهان
أي العقول وهو المناسب لمذهب المتكلمين للوجود الذهني ولقوله
وهو على ما في الاعيان ومعنى كونه موجوداً في العبارة كونه مدلولاً لها
كما يدل عليه قوله وهي على ما في الأذهان ومعنى كونه موجوداً في الكناية
كونه مدلولاً للنقوش ولو بالواسطة والآن يلزم وجود الشيء الواحد
في وقت واحد في مواضع متعددة ومتخيزة وهو بين الاستحالة
فالله **قوله** والتفصيل اهـ أي تفصيل الكلام في ان هذا جواب
آخر لا تحقيق جواب المص ان المعترضة لما تمسكوا به **قوله** قال بعضهم
أي قال من لم يجوز واسماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى
عليه السلام بالكليم انه لما سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى من جميع
اجهات على خلاف ما هو المعتاد يخص به ولا يذهب عليك ان كلام

الشارح لا يتحقق لسمي صوت غير مكتسب للعباد على خلاف العادة
ايضا من جهة واحدة بل يشمل كلا الأمرين لكن لما كان كل منهما
صالحا لوجه التخصيص اشار اليه بقوله وقال بعضهم اه لا الى انه غير
مستخرج تحت قول الشارح اعلم ان من جوز استعمال الكلام النفسي
كالشيخ الاشعري والامام الغزالي وغيرهما قالوا في وجه التخصيص
باسم الكلام انه عليه السلام لا سمعه بارجح ولا صوت كما يرى
ذاته تعالى في الآخرة بل اكرم ولا كيف خص به **قوله** قيل اعتبار
العلاقة اه يعني ان قوله ووضع له ذلك انما هو باعتبار العلاقة
على المعنى بدل على النقل عن الكلام النفسي الكلام اللفظي الدالة
والمدلولية فيكون كلام الله منقول والمسمى كونه مشتركا بينهما ويكون
مجازا في الكلام النفسي عند ذلك الناقل فيصح النفسي عنه وهو باطل
قوله وجوابه اه حاصله انه لا بد في كون اللفظ منقولاً من جهة
الاول وهو ليس بتحقيق ههنا لان اعتبار العلاقة لا يقتضيه فلا يكون
منقولاً ولا مجازاً في الكلام النفسي بل يكون مشتركاً وحقيقة فيه ايضا
لا يقال الهمزة غير معتبرة في كون منقول بل المعبرة فيه انما هو اشتراك
اللفظ في المعنى الثاني ويدل عليه كلام الشارح في التهذيب حيث قال
فيه ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل مشترك والآفاق مشتركة
في الثاني فنقول نسب الى الناقل والآفاق حقيقة ومجاز ولا شك انه
اشتهر في الكلام اللفظي بين القوم فيكون منقولاً لا نقول ان
يطلق الاشتهار غير كاف في كونه منقولاً ولا يلزم ان يكون المجاز الذي
اشتهر في المعنى المجازي منقولاً وهو باطل على ما يدل عليه كلمات
القوم في كثير من المواضع بل هم يصحون بان من المجازات ما يستعمل
والطائي المعنى المجازي ولم يستعمل في معناه الحقيقي اصلاً فالمراد من
الاشتهار في كلامه في التهذيب هو الاشتهار في المعنى الثاني في بحث
يكون الاول مجازاً بحيث لا يستعمل فيه الا مع قرينة بالنسبة الى ذلك

الى ذلك النقل وههنا بحث وهو ان اعتبار العلاقة بين المعاني
للمشترك غير لازم مع ان كلامه يدل على ذلك نعم قد تحققت
العلاقة في نفسها بين المعاني لبعض المشترك كلفظ الامكان
بالنسبة الى الامكان العام والخاص ولكن اين هذا من ذلك **قوله**
وقد يجاب اه حاصل الجواب انه لا بد في كونه منقولاً من تأخر الوضع
للمعنى المنقول اليه عن الوضع للمعنى المنقول عنه بخلاف كونه
مشتركا فان تأخر الوضع للمعنى عن الوضع للمعنى الآخر غير لازم
فيه بل قد يكون اللفظ موضوعاً للمعنيين معا بل تقدم احد
الوضعين على الآخر واعتبار العلاقة بين المعنيين لا يقتضي
تأخر احد الوضعين عن الآخر حتى يكون منقولاً وما نحن فيه
من قبيل اللفظ الموضوع للمعنيين بل تقدم احد الوضعين على
الآخر فيكون كلام الله مشتركاً بين الكلام النفسي واللفظي لا منقولاً
وحاصل الاعتراض ان اثبات كون كلام الله موضوعاً لكل من
الكلام النفسي واللفظي بما تقدم احد الوضعين على الآخر مشكل
جاءه انه لا ضرورة في التزاهي لامكان اجواب عن السؤال من
خيار تركاب تحلف وهو اجواب ابن ابيون ولا شك ان هذا الاعتراض
من جانب المانع والموجب من جانب المستدل المدعى بكونه مشتركاً
فقد احسن المحنشي الفاضل في اثبات الاثبات ونقول لو كفي في كون
اللفظ مشتركاً كونه موضوعاً للمعنيين معا يلزم ان يكون كثير
من الالفاظ مشتركة كالضمان والحروف وامثالها لان الوضع في
هذه الصورة لا يكون متعدياً بل واحداً متعلقاً بالكثرة وفي المشترك
لا بد من تعدد الوضع **قوله** ويرد عليه اه حاصله ان كلام الله
ان كان اسماً لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله ضرورة انه ليس بذلك الشخص القائم
بذاته تعالى وانه باطل لان ما قرأناه هو القرآن المنزل على النبي

عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام المتحدى به باقصر سورة
حتى يكفر من انكر كونه كلام الله تعالى وان كان اسما للنوع القاكم
بذاته تعالى اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية
المحل يوزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص القاكم بذاته تعالى
بخصوصه مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له وهو النوع
فيصح نفي كلام الله عن ذلك الشخص القاكم بذاته تعالى حقيقة كما يصح
نفي الاسد عن الرجل الشجاع حقيقة وهو بين البطلان وكذا الامر
بالنسبة الى ما قرأناه وانما لم يذكره لكفاية ما ذكره من الفادى المقصود
وانما قال بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل
بعمومه وكونه فردا من افراد حقيقة لانح كان مستعملا فيما وضع
له على ما بينته الشارح في شرح التلخيص وههنا بحث من وجوه الاول
ان ما قرأناه عين كلامه فان القاكم باللفظ انما هو التلفظ لا الملفوظ
فان من اشعة من ابیات ديوان الحافظ في حقه انه
قرأ عدة من ابیات الحافظ ولا يقال انه قرأ ابیاتا مبطنا بقالابيات
الحافظ وليس هذا راجعا الى العرف والاصطلاح بل هو كذلك في
حد ذاته الثاني انه لا مماثلة بين القديم والحادث الثالث انه ان اراد
بصحته النفي عنه حقيقة صحيحة نفي صدق ذلك النوع عليه حقيقة فلو
ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد بل صدقه عليه واجب وان
اراد بها صحة نفي كون كلام الله موضوعا له بخصوصه فالمازلة مستمرة
وبطلان اللازم ممنوع ويكون اجواب عن الكل اما عن الاول فبان
يقال ان القول بان التلفظ حادث وانه الملفوظ امر خارج
عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزائها
مجمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ان المراد
باللفظ هو اللفظ القاكم به تعالى وبالتلفظ القاكم بناحية عنه
بالتلفظ فربما بينهما واستعارا بان اللفظ احداث كالنسبة المصنوعة

المصنوعة لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بعدم
الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وان الادلة الدالة على
الحدوث انما تدل على حدوث القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن
وقرأته لان تلفظه ليس بقرآن وانما عن الثاني فبان يقال ليس
المراد بالمماثلة ههنا الا المشاركة في الدلالة على المعنى الذي دل
عليه اللفظ القاكم بذاته تعالى وانما عن الثالث فبان يقال
الظاهر المتبادر من اطلاق كلام الله على القاكم بذاته تعالى بخصوصه
كونه على طريقة حقيقة والتبادر من امارات حقيقة والقول
بمجازية ذلك الاطلاق خروج عن ظاهر الشئ مع امكان كونه
حقيقة بل عن العبد والاضاف **قوله** وان جعل اه حاصله
ان كلام الله تعالى ان كان اسما موضوعا بالوضع العام لكل واحد
من اجزائيات القائمة بذاته تعالى وبذوات القراء فلا يوزم ان لا يكون
ما قرأناه كلام الله ولا يوزم ان يكون اطلاقه على القاكم بذاته تعالى
بخصوصه مجازا لكن يلزم من ان يوصف كلام الله بالحادث حقيقة
كما انه يلزم من ان يوصف بالقديم حقيقة لحدوث اجزائيات القائمة
بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم يكن ولان ذوات
القراء حادثات وحدث المحل يستلزم حدوث الحال فيه ونحن نقول
بحدوث كلام الله اصلا وههنا بحث وهو ان القول بحدوث كلام
الله بالنسبة الى معناه القاكم بغير الله تعالى لا ف وفيه بل العقلا
بدل بالبداهة على ذلك ولا ينافي للقول بقدم كلام الله بالنسبة
الى معناه القاكم بذاته تعالى كما كان كذلك في صورة الاشياء وانما
ان كلام الله اذا كان موضوعا بالوضع العام لكل واحد من اجزائيات
اجزائيات يكون بعضها قديما وبعضها حادثا ولا يستحال فيه **قوله**
ولا يخلص له اى لا يخلص عن هذا الاشكال الا بان يجعل كلام الله شرا
لفظيا بين النوع وبين الشخص القاكم بذاته تعالى لا يلزم ان لا يكون

ما قرأناه كلام الله ولا يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القاطم
بذاته تعالى بخصوصه مجازا ولا ان يكون كلام متصفا بالحدوث
حقيقة لعدم حدوث ذلك النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد القاطم
بذاته تعالى انما حادثه اي بحركات القاطمة بغير الله تعالى نقل عنه
بل لا تخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين المختلفين
والا يلزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام
كلام الله مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى واهنا بحث من جهتين
الاول لوزوم ان يكون اطلاق كلام الله على ما قرأناه بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عن حقيقة ذلك باطل بالاجماع الثاني لوزوم ان
يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة ضرورة ان ذلك النظم المعجز المنزل
على النبي عليه السلام حادث فتأمل في هذا المقام فانه مكن مجاز
الا نهام قوا **بشكل** الفرق اه وايضا يلزم ان لا يكون التحدى
مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البديهة على امور تقتضي ترتيب
الاجزاء من التقديم والتأخير قال في شرح التلخيص ان مقتضى
الحال اعتبار مناسبات الحال والمقام وهو ان يكون مختصا بجزء
الجملة او بالجلتين فصاعدا ولا يختص بشئ من ذلك اما الاول
فيكون راجعا الى نفس السناد كونه عاريا عن التاكيد او مؤكدا
استحسانا او وجوبا ناكيدا او احدا او اكثر او الى المستدالية كونه
محدوثا او ثابتا معرفا او منكرا مخصوصا او غير مخصوص بصحوبا
لشئ من التواضع او غير مصحوب مقدما او مؤخرا مقصورا على
المستند او غير مقصور الى غير ذلك الا الى المستند كما ذكر مع
زيادة كونه مفردا فعلا او غير فعل او جملة اسمية او فعلية
او شرطية او ظرفية مفيدة بالمتعلق او غير مفيدة واما الثاني
فكوصل الجملتين او فصلهما واما الثالث فكالمساوات والايجاز
والا طناب انتهى فعلم منه بطلان هذه المقالة اللازمة

اللازمة وجواب عنه بوجهين الاول ان المقصود ليس نفي الترتيب مطلقا
حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملح وملح بل الزمان الذي شرط فيه
لوجود بعض عدم بعض من الاجزاء اذ الحروف بدون الهبة والترتيب
لا يكون كلمات ولا الكلمات كلام ووجود الالفاظ مرتبة مجتمعة وان
كان مستحسنا بطريق جرى العادة لعدم مساعدة الالة كالميسر
كذلك فيه تعالى اذ يجوز ان يكون ذلك من لوازم ذاته تعالى لعدم تصور
الالة فيه تعالى الثاني ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقا
بان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كالمصفاة
الكلامية وانما التعدد والتمايز بحسب العلاقات والاعتبارات وفي
كل منهما نظر اما في الاول فلا يلزم ان يكون المنزل على النبي عليه السلام
وما يقرأه كل واحد من كلام الله لوجوب وجود الترتيب الزماني فيهما
واما في الثاني فلا يلزم استلزامه لذلك مما لا اشعار في كلامهم بان
كلامه تعالى صفة حقيقية بسيطة وكون تلك الالفاظ القاطمة ترتب
راجعة اليها محالا صحة له قال الشيخ والاحداث والاختراع
الاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكماء فانها غير مسبوقين
بالعدم والابداع مزيد خصوص فاته شرطية انتفاء المادة ايضا
فهو يخص بالحدوث والمتكلمون لم يعتبروا بوجوده مكن غير مادي ولا
زمانا في نصار عندهم مساوقين للاحداث قال الشيخ على انه خلاف
للعالم مكن له وامتناع اه واهنا بحث ان الاول ان قوله مكن له
قد وقع في بعض النسخ بالفاء وفي البعض الآخر بدونه فيرد عليه بالنسبة
الى النسخة التي بالفاء ان الاستدلال من احد المرادفين على الآخر قد
لانه مصادرة على المطلوب والتغاير بين المدلولين باعتبار التغاير
بين الدالين لا يدفعه وبالنسبة الى النسخة التي لم يكن بالفاء انه اما
خبر بعد خبر وهو غير جائز ههنا لعدم الفائدة واما ناكيد باللفظ
المرادف كونه لم يثبت في اللغة في غير الضامير الثاني ان اطبا قها على

صدق قوله انه خالق للعالم لا على انه يخلق عليه خلق العالم فلا
وجه لقوله واستناع اه مع انه لا معنى لشهادة العصل على
صحة الاطلاق لانه موقوف على النقل عن ان يخ ويكن بجواب عن
الاول بان صيغة التفعيل تفيد الكثرة فيجوز ان يكون خبرا بعد خبر
وعن الثاني بان المراد من اطلاق المشتق ههنا ليس بذكره بل بثبوته
في حقه تعالى بحسب نفس الامر على ان ادلة النقل على صحة هذا
القول انما هي بوردده فيه كقوله تعالى خالق كل شئ فوقع اطلاق
المشتق عليه تعالى في الشئ واطلاق المشتق على الشئ من غير ان
يكون مأخذا الاشتقاق وصفه قائمه به متمنع وكذب فدل الدليل
الذي كان بعض مقدماته ثقلها وبعضها عقليا على ان التكوين
صفة متعلقة كدل عليه الدليل الذي كان يجمع مقدماته عقليا
فتدبر قال الشرح والثاني انه وصف ذاته وههنا بحث من
وجوه الاول ان لزوم الكذب يتدفع بان يقال ان الاخبار في الازل
لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنته
اليه تعالى الثاني ان ارادة الخالق فيما يستقبل انما يكون مجازا على وجه
من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجوح الثالث ان
المجاز لا يتوقف على تعذر الحقيقة بل يكفي رجحانه ويرجحه ههنا انه
الاصل وحده القديم والتعدد بقدر الضرورة ويمكن الجواب
عن الاول بان ثبوت الكذب لا يتوقف على زمان اصل بل على عدم
تلك النسبة وعدم نسبة الخلق في الازل مع انه وصف ذاته في
كلامه الازل بالخلق يكون سببا للكذب قطعا اذا اريد الحقيقة نعم
قد يكون باعتبار الزمان ولكن هذا ليس بواجب ههنا وهو ظاهر
وعن الثاني بان اللفظ اذا اريد به كونه حقيقة ومجازا وبين كونه
مشتركا فالجمل على كونه حقيقة ومجازا اولى من الجمل على كونه مشتركا
وعن الثالث بان الامر المرجوح عند المحققين بمنزلة المتعذرو

المتعذرو ولا ضرورة اصل في تعدد الصفات الكمالية القديمة و
ان الدليل دل على مغايرة التكوين للقدرة والارادة فثبت الحاجة
الى اثباته فتدبر **قوله** كم يرد به اه اي لم يرد به هذا الاخراج المعنى
الا صافي لانه نسبة قائمه بين المنتسبين اي الخرج بالكسرة والخرج
بالفتح ليس لهما تحقق الا بتحققهما والخرج بالفتح حادث لهي ليست بقديمة بل
اراد به الصفة الحقيقية التي هي مبادي تلك الاضافة وكذا الامر في سائر
العبارات من الفعل والخلق والتخليق والايكاد والاحداث والاختراع
وامثالها لانها امور دائمة على الاضافة فالمراد بها مباديها ايضا والنسبة
منه دفع سؤال مقدر لا يخفى قبحه على من له ادنى فطنة والتجربة عن
التكوين بهذه العبارة باعتبار تعلقاته المخصوصة **قوله**
يرد عليه يعني بوجهه ان يكون صفة التكوين حادثة قائمه
بغيره تعالى كاجام كاذب اليه ابو الهذيل من ان صفة التكوين
لا اجام والاغراض القائمة بها قائمه بالاجام فلا يلزم قيام احداث
بذاته تعالى فان قيل في اجواب عنه انه يستلزم ان يكون كل جسم خالقا
لنفسه ومكونا ولا خفا وفي استحالة فنقول يلزم الاتحاد بين الدليل
الاول وبين الدليل الرابع واجواب الصحيح عن ذلك الايراد ان
اتمام هذا الدليل الاول انما هو بمقدمة لم يتفت اليها في الدليل
الرابع ولم يذكروا بالشرح لظهور ما وهى ان صفة الشئ لا تقوم
بغيره بالضرورة فبعد انضمام هذه المقدمة الى المقدمة المذكورة
يتدفع الايراد المذكور ولا يتجدد الدليلان وفيه مل لانه التفت
اليها في الدليل الرابع ايضا لان قوله فيكون كل جسم خالقا
لنفسه ومكونا يدل عليها ولا لانه عليها مقصودة له ونقول
الدليل الاول مبني على بطلان تلك المقدمة والرابع على بطلان
كونه جسم خالقا لنفسه بعد تسليم قيام صفة الشئ بغيره فافتقر
الدليلان فقامل **قوله** يرد عليه اه يعني انه ان اراد انه يلزم

جواز الاطلاق شرعا فهو ممنوع لانه يتوقف على عدم ايهامه
النقص عند المعتزلة والفاصني من وعلى اذنه الشرع عند اصحابنا
وكلهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى
كالا سواد والابيض والاحمر وغيرها وان اراد انه يلزم جواز
الاطلاق عقلا فاللزم مستم وبطلان اللازم ممنوع اذ لم يقع عليه
دليل ويمكن اجواب عنه باختبار شق ثالث وهو لزوم جواز الاطلاق
لغة لان القرآن منزل على لغة العرب ولا شك في بطلان اللازم اذ
لا يقال في اللغة على من يفدر على السواد انه اسود اذ كان ابيض
وصيه ناسا اذ يجوز الفرق بين القادر على الشيء من جهة اليجاد
وبين القادر على الشيء من جهة الكسب على ان اللزوم ممتنع ايضا
وكو القرآن منزل على لغة العرب لا يوجب لان القرآن قد مراد
به المعنى للغير التقوى من المناسب له وما ذكر لك يظهر لك ما في قولنا
الشرح لجواز الاطلاق كل ما يفدر هو عليه من الاعراض من المباحة
فتدبر **قوله** برده عليه منع مشهوراه يعني لا نسلم انه لو كان التكوين
حادثا لكان حادثا ومكونا بتكوين آخر فيلزم اما الدور او التسلسل
ويلزم من هذا اللازم الفاسد محال آخر وهو عدم تكون العالم
المثمد او كان حادثا ومكونا بدون تكوين فيلزم استغناء الحوادث
عن المحدث والاحداث تعطيل الطمانع لم لا يجوز حادثا ومكونا
بتكوين هو بنفس ذلك التكوين احداث فلا يلزم شئ من هذه
المحالات المذكورة لا يقال لو كان تكوين التكوين غير التكوين
يلزم اضافة الشئ الى نفسه وهي غير جائزة لانا نقول ابراد بالعيشة
عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي لا العينية بحسب المفهوم و
التغير الاعتباري كاف في صحة الاضافة وهذا هو المراد بقوله
وقد اسئنا الى ماله وعليه اي وقد اسئنا في مبحث بقاء الصفة الى
ما ينفعه وما يضره فلو قال وقد اسئنا الى ما عليه وله لكان اوفق

اوفق وحسن وههنا بحث من وجود الاول ان ما يتعلق به التكوين
يكون مكونا وسيجي ان التكوين غير المكون الثاني ان التكوين
اذا كان مكونا بنفسه يكون مقدما على نفسه الثالث انه اذا كان
مكونا بنفسه يكون وجوده من نفسه فيكون واجبا بالذات الرابع ان هذا
التكوين المكون اذا كان وجوده من نفسه يكون كل ممكن غيره موجودا
بوجوده من نفسه فيثبت باب اثبات الواجب لذاته اللهم الا ان يقال
ان حاصل الكلام كذا يجوز ان يصدر عن الواجب بالذات كونه
للعالم بخلقته ذات ذلك التكوين في صدوره عنه اذ لا استحالته
في سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن وجوده على وجوده سبقا ذاتيا
وان كان مقارنا له في الزمان ويلتزم ان التكوين غير المكون فيما
عداه فاللزم تقدم ذات التكوين تقدما ذاتيا على التكوين من
حيث الوجود لا تقدم الشئ على نفسه ووجود التكوين من الواجب
بخلقته ذلك التكوين فيه لا وجوده من نفسه فلا يكون واجبا
بالذات ولا يلزم انسداد باب اثبات الواجب الصانع والفق
بين هذا المنع والمنع المستفاد من قوله ويمكن ان يقال اه ان الثاني
سبني على بخلقته ذات التكوين من حيث انصاف الباري به بخلاف
الاول على انه يجوز ان يكون من قبيل عطف العلة على المعلول وقد
وقع في بعض النسخ ان لا بد اولا من كون جوابا عما يقال ان التكوين
اذا كان ممكنا قد يحتاج الى تكوين آخر فهو ايضا ممكن قد يجزم فيلزم
التكثير الى غير النهاية فتدبر فيه وههنا بحث من وجهين الاول
ان يقال يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم فكيف
يجوز تقدم التكوين بالذات على وجوده الثاني ان قيام احداث
بذاته تعا ممتنع فكيف يجوز قيام التكوين احداث بذاته تعالى
اجواب عن الاول بان الحق كما سبق منا ان وجود العرض في نفسه
وجوده في محله وعن الثاني بان هذا يرجع الى الدليل الاول ولا كلام فيه

بل في هذا الدليل الثالث فقط **قوله** فاحفظه فان المنع المذكور يرد
 على الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانه لو حدثت
 فاما بارادة وقدرة اخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب
 فتدبر **قوله** كانه ارادة يعني اظن انه اراد بالادلة ما عدا الدليل
 الثاني من الثلاثة فم يكون الكلام على الحقيقة او ارا دمج وبنى الامر
 على تغليب الاكثر على الاقل فم يكون الكلام على المجاز على لانه التخييل
 باب مخصوص من المجاز على ما بين في محله وبيان ذلك ان المحدث
 لم يخط فيهما عدا الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي فلو لم يكن
 صفة حقيقية بل امر اعتباري بالايان لم يستلزم قيام الحادث بذاته تعالى
 بل قيام المتجدد الاعتباري ككونه قبل كل شيء ومعه وبعده
 وهو جائز ولا يلزم ايضا استغناء الحادث عن المحدث واما الدليل
 الثاني فلا حاجة فيه الى اعتبار حدوثه لان الاتصاف في الازل
 بالامر الاعتباري جائز ولزم الكذب او المجاز في خبره تعالى الا ان
 يتحقق اذا لم يكن الاتصاف به في الازل سواء كان حادثا او
 اعتباريا قال الفاضل عصام الدليل ما حاصله الظاهر ان الدليل
 الثاني مبني على كونه صفة حقيقية ايضا اذ لو كان من الاضافات
 لكان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حصل على
 الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدونه احد المضافين و
 هو المكون بالفتح وكلاهما محالان فيه بحيث لا يبرر دغلي تقدير كونه
 ذلك الامر الاعتباري من الاضافات وكلام المحشي على تقدير كونه
 مطلق الامر الاعتباري فتدبر فيه **قوله** ويخطراه يعني يخطربا
 ان التكوين هو المعنى الذي تجده في الفاعل عند تصور بانه فاعل
 وتسبب ذلك المعنى بمتاز الفاعل عن غيره وبسببه يربط الفاعل
 بالمفعول وان لم يوجد ذلك المفعول بعد اي في وقت وجود ذلك
 المعنى في الفاعل وارتباط الفاعل به لان ذلك المعنى ليس بعينه

بعينه الثابت بل بعضها والبعض الآخر لا يجب وجوده في وقت
 ذلك البعض في الفاعل فيكون ذلك المعنى الموجود في الفاعل
 غير المفعول وذلك المعنى يوجد في الفاعل الموجب كما انه يوجد
 في الفاعل الغير الموجب بخلاف القدرة والارادة فانها لا توجد
 الا في الفاعل الغير الموجب بل نقول ذلك المعنى موجود في
 الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فانها من الممكنات
 الخارجية وكل ممكن خارجي لا بد له من الفاعل الموصوف بذلك
 المعنى فكيف لا يكون التكوين صفة غير القدرة والارادة و
 قد عرفت ان ذات التكوين يجوز تعلقه بوجودها وبسببها عليه
 سبقا ذاتيا فلا يلزم من كونه التكوين لازما في الفاعل بالنسبة
 الى وجوده شيء من الدور والتسلسل فان قلت انه لا بد من كل
 ممكن خارجي من القدرة والارادة في فاعله فلا بد للتكوين
 لكونه من الممكنات الخارجية من القدرة والارادة كما انه لا بد
 لهما من التكوين في فاعلهما فيلزم الدور فقلت التحقيق انما يجوز
 انفكاكه عنه تعالى لا بد له في صدوره عنه تعالى من التكوين والقدرة
 والارادة واما ما لا يجوز انفكاكه عنه تعالى فلا بد له في صدوره عنه تعالى
 من التكوين والقدرة والارادة والايان حدهما فاحفظه
 فانه ينفعك في دفع الدور والتسلسل في صفاته تعالى فاقبل حق التأمل
 نقل عنه فاعلم انه صفة غير القدرة والارادة واما انه موجود او لا
 ففيه بحث آخر على ان طريق وجود الصفات ان استقام يوصل
 الى انه موجود ايضا انتهى يعني ان المقصود به هنا اثبات المعنى
 المغاير للصفات واما انه موجود او امر اعتباري فيحصل في
 العقل لا في الخارج من نسبة الفاعل الى المفعول فهو بحث آخر على
 انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزادتها على الذات
 وهو انه عالم قادر مريد ولا معنى لها الا من انصف بالعلم والقدرة

والارادة فوصلته تعالى كل شئ الى اثبات وجود الخلق و
التكوين في الخارج وزيادته على الذات اذ لا معنى لشيء لشيء ايضا
الا من التصف بالخلق والتكوين ولا يخفى عليك ان ما ذكره
يدفع ما قيل من ان ما به الامتياز والارتباط لنفس الذات وعلى
تقدير تسليم كونه زائدا على الذات سوى القدرة والارادة
يجوز ان يكون امر اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز
والارتباط امر خارجيا غير مسموعة ما لم يقم عليها برهان ومنها
الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبولة قال الشارح بانه
لا يتصور اه لا يقال كونه التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب
يقضي تقدم المكون على التكوين لان المضروب مقدم على الضرب
وتقدم المكون على التكوين باطل لاننا نقول ليس المقصود بالاشبهه
به في جرد الاستلزام للمفعول لاني غيره قال الشارح اثار ولم
يقبل اجاب لان اجواب وهو منع الملازمة في قوله فلو كان قدما
لزم قدم المكونات مع سنده كجوز ان يكون التكوين قدما
وتعلقه حادثا غير مذكور صراحة قال الشارح لاني الازل فيه
اشارة الى ان الالام في قوله لوقت وجوده اما زائدة او بمعنى
في اعلم ان معنى تكوين العالم كونه كل جزء من اجزائه فلو قال
لكل جزء من اجزائه وقت وجوده على ان يكون بدلا من قوله
للعالم مع التصب على الظرفية لكان اختصارا نسب كما لا يخفى
قال الشارح كما في العلم اه هذا مبني على ان يكون لكل منها تعلق
حادث بالنسبة الى متعلقاتها وفيه تامل فتأمل قال الشارح
نعم اذ ابيتنا اه حاصلة اما اذا بينا صدور العالم عن الصانع
بالاخبار ودونه الاجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم هو
مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته له تعالى والاجاب
نقص وكل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه كانه القول بتعلق وجود

وجوده بتكوين الله تعالى قولنا بحدوثه فلا يكون الملازمة تامة وايضا
يكون التنزيه قبيحا لكن الدليل المعتد به هو الذي يتوقف على حدوث
لما افه في اجاب الصفات فتدبر قول **له** في وقت مخصوص
كتعلقه في الازل بوجوده في وقت الضحى من يوم الجمعة مثلا
فيكون حادثا لتوقفه على الامر الحادث وهو ذلك الوقت لفاعل
ان يقول ان تعلق التكوين انما هو الايجاد والاعراض من
العدم الى الوجود وهو غير متحقق بدونه المكون فالحق انما هو وجود
التعلق او يمكن ان يقال ان تحقق المكون يتوقف على تحقق التعلق
وهو لا يتوقف على تحقق المكون والا يلزم الدور وفيه ان الظاهر
تقدم التعلق ذاتا لازما لا يرى ان المعلول يتوقف على
العلته التامة من غير توقفها عليه مع انها متقدمة عليه
ذاتا لازما فتوقف احد الامرين على الآخر لا يلزم تقدم الآخر
على ذلك الا حد الموقوف زمانا قوله وهذا هو الانسب بالمتن
يعني ان المتن محتمل لكل الامرين اذ يجوز ان يكون معناه تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه عند حدوث تعلقه به او تكوينه
للعالم ولكل جزء من اجزائه بتعلقه في الازل بوجوده في وقت
مخصوص لكن الثاني انسب بالمتن لانه مقصور على ذكر الوقت
دونه التعلق فتدبر قول **له** وحاصله منع الملازمة اه والمذكور في
الشرح سنده لا يقال انه لا يتصور منع الملازمة لان التكوين نسبة
كالضرب فان كانت حادثة يلزم ما حذرنا عن المكون كما ذهب اليه
القائلون بحدوث التكوين وان كانت قديمة يلزم قدم المنتسبين
لانا نقول ان الضرب اسم لما قام بالفاعل ما حذرنا مع الاضافة
فلا ينفك عنها واما التكوين فهو اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع
النظر عن تعلقه بالمكون وان الشارح سيحقق على نذهب القائلين
بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة

بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك يتعلق بمقيم
على وجود المقدور فتأمل فيما فيه ولكن على البصيرة وههنا بحث
وهو ان هذا الجواب اذا كان منعاً مع السند يكون السند سداً
اخضع لوجود السند اخر ههنا وهو قدم التكوين وحدوث التعلق
فيكون كلام الشارح كلاماً على السند الاخضع وهو غير جائز فالظاهر
ان هذا الجواب معارضة او نقض اجمالي وحمل المنع على المنع بالمعنى
الاغم وهو الرّد مطلقاً باعتبار تحققه في ضمن المعارضة او النقض
الاجمالي او حمل كلام الشارح على الدخول في السند لغرض من الاغراض
بعيد جداً **قوله** شيوع نظائره توسيعاً للدائرة اهـ اي شيوع
امثاله في كتب القوم توسيعاً للدائرة واحاطة لاحتمالات العقلية
بكيث لا يبقى للخصم مجال للكلام الا يرمى اثر رد المردود لوجود العالم
بين تعلقه بداته تعالى او بصفة من صفاته تعالى وبين عدم تعلقه
بشيء منها مع ان عدم ذلك التعلق مما لا صحة له لاستحاج ترجيح احد
طريقي الممكن بل مرجح وان هذا المعترض لم يتعرض بهذا الرد يدفع
اثره سلم صحته والاكتفاء بذكر احد هاتين الاخر ههنا بعيد جداً
ههنا شيء وهو ان المتبادر ان نقض قوله توسيعاً على انه مقبول
له بقوله شيوع نظائره ولم يوجد شرط النقض ههنا فهو منصوب
على المصدرية او الحالية بعد التأويل **قوله** على انه يجوز اهـ اي ولو سلم
ان ذلك الرد يدقح في نفس الامر لكن نقول يجوز ان يكون الجواب
عن الاستدلال المذكور بان وجود العالم ان لم يتعلّق بداته الله
جواباً التزامياً لا سكاتاً لخصم السند بذلك الدليل ويكون الرد يد
الواقع في الجواب مبنياً على ما هو المسلم عنده وان كان فاسداً في
نفس الامر فان ذلك لخصم سلم ان مطلق الاحتياج لا يستلزم
الحدوث فلا يدعي ذلك المجيب ان جوابه هذا قبيح لا سيما على الرد يد
القبيح فهذا التوهم ليس بشيء وههنا بحث وهو ان القائلين

القائلين بقدّم التكوين يستلزمون ايضا ان مطلق الاحتياج
لا يستلزم الحدوث لان صفاته تعالى قد يمتنع عندهم مع احتياجها
في وجودها وقيامها الى ذاته تعالى عندهم فكيف يكون هذه النقطة
فاسدة في نفس الامر ويكون الجواب الزامياً وكونه الصفة ذات واجب
لذواتها غير صحيح على ما مر وقال بعض الافاضل في توجيه العلوة
اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جواباً بالزامياً فلا يلزم
ان يكون الترديد قبيحاً فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات
العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام وانت تعلم ان هذا التوجيه
عين ما ذكره بقوله وليس بشيء شيوع نظائره توسيعاً للدائرة فكيف
يصح في مقابله ولا يخفى عليك ان هذا القول ليس له سوى ما ذكرناه
من المعنى **قوله** اي من اجل ان المراداه يعني من اجل ان المراد
بالحدث ما لوجوده بداية وبالقديم ما ليس لوجوده بداية يقال
ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اثر الى الرد على من
زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والصورة لانه اذا كان المعنى
ما سبق يكون معنى التكوين مبداء الاخراج من عدم الى الوجود
في وقت مخصوص عند التعلق به في ذلك الوقت او في الازل فيتم الرد
واما اذا كان المعنى هو المحتاج في الوجود الى الغير يكون معنى التكوين
غير المذكور فلا يتم الرد على ذلك الزاعم لانه يقول ايضا بحدوث كل
جزء من اجزاء العالم بمعنى احتياجه في الوجود الى الغير لان هذا المعنى
لا يستلزم سبق النعدم عليه فهو لا ينافي في لقدم زماناً وما ذكرنا من دفع
ما قاله الفاضل عصام الدين من ان محذور ان احداث عندنا بالوجود
بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم رد على من
زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب
الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان
الصانع محتار انتهى فلا حاجة الى ما قاله في التفسير من قوله اي

من اثبات اختيار الصانع لذلك مع انه باي عنه قول الشارح
والا فهم انما يقولون بقدورها بمعنى عدم السبوقية بالعدم لا
بمعنى عدم كونها مسبوقا بالغير كذا قيل فتأمل فيه قال الشارح
فلا يندفع بما يقال اه قيل فيه انه يمكن ان يكون مراد هذا القول
بفعل البارى تعالى هو مبدأ الاضافة لا اياتها لنفسها كما ان
مراد المص بالتكوين المبدأ الالهي وقد مر ان التكوين هو المعنى
الذى يعبر عنه بالفعل والخلق فيكون هذا الجواب هو جواب المص
بعينه فيندفع به ايضا انتهى فيه نظر لان مراد الشارح عدم
الاندفاع به على تقدير ان يكون التكوين عين الاضافة على
انه يجوز ان يكون مراده به عدمه نظرا من غيرنا ويل قال
قال المص وهو غير المكون وقال الفاضل عصام الدين ما حاصله
ان المكون في عبارة المص اسم مفعول كما يوضح عنه بيان الشارح
والظاهر انه اسم فاعل ان كان المقصود رد اعلى من ينفي وجود
التكوين وزيادته على الذات في الوجود لان من اثبتته اثبتته
زائدا على المكون اسم فاعل فثابته لا زائدا على المكون اسم مفعول
واسم مفعول ان كان المقصود رد اعلى الى الهذيل حيث جعله
ثابا بالمكون اسم مفعول وحاصله انه غير المكون من حيث انه
مكون بمعنى غير التكوين القائم بالمفعول وهو المكونية بالفتح انتهى
فيه نظر لان التكوين يتجدد بتجدد المكون بالفتح ولا ينفك كل واحد
منهما عن الآخر بخلاف المكون بالكَسْرِ فاقدم ينفك في الازل عن
التكوين فناسب ان يكون المكون اسم مفعول اذا كان المقصود رد اعلى
من ينفي وجود التكوين كما اختاره الشارح المحقق قال الشارح
وقادر عليه من غير صنع اه قيل فيه انه تعالى لا يكون قادرا على
العالم كونه حاصل بنفسه وتخصيصا حاصل متمنع والمتمنع لنفسه
انتهى فيه نظر لان من قال بان التكوين عين المكون قال بعد هذا

هذا بانه ممكن وكلام الشارح منبى عليه وقيل ان العينية تستلزم
ايضا ان يكون المكونات قائمة بذات الله تعالى لانه يكون الاشياء
ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين فاذا كان عين المكون
يلزم ان يكون قائما بذاته تعالى وهو محال لما عرفت استحالة
كونه محلا للحوادث ويستلزم ايضا ان يكون الامر الاعتباري
عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية
والمكون امر حقيقي بالاتفاق انتهى القول الاول مستفاد من قوله
الشارح بالمقايضة فلذا تركه والثاني عين محل النزاع فتدبر
قال الشارح وهذا كونه منبى على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول
ضروريا وقال الفاضل عصام الدين كون الوجوه تبينها على ما
تغاير الفعل والمفعول بينا في كون احد الوجوه تغاير الفعل
والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المطلوب بذاته المتغايرة
بل نفس المتغايرة فينبغي ان يقال وهذا كونه منبى على تغاير التكوين
والمكون لكون الحكم ضروريا وتاويل ما ذكره ان كلمة على ليست
صلة للتبني والتقدير بهذا كونه منبى على تغاير التكوين والمكون
بينما على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه
بحث لان بذاته القانون لا يستلزم بذاته الفروع المستندة اليه
بحته فيجب ان يجعل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري
على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري قال الشارح
لكنه ينبغي اه فيه تشنيع خطيم على المص وبالف فيه بقوله بل يطلب
لكل منهما حيث امره الضمير وارجعه الى من له ادنى تميز وفيه تأمل قال
الشارح والتحقيق اه كونه التحقيق ذلك ووجه تعلق الارادة مع
ان الحادث واجب مع تعلق الارادة لانه عين تعلق القدرة
التي على وفق الارادة فان قلت تعلق القدرة صفة لها والخلق
صفة للذات فكيف يكون احدهما عين الآخر قلنا ان مجرد تعلق

القدرة صفة لها واما تعلق قدرته تعالى فهو صفة له تعالى
وبينهما تعابير اعتبارية فتدبر **قوله** جعل بعضهم اه يعني ان
الشراح جعله كالمستقل في بيان المسئلة التي اختلف فيها
الاصحاب الماتر بديته والاصحاب الاثريه وذهب الماتر بديته
الى ان التكوين غير المكون والاشريه الى انه عينه وحمل الغير
على الغير اللغوي المقابل للعين وبؤيده قوله عندنا والادلة
المذكورة في اثبات هذا المطلب لانها تدل على المغايرة اللغوية
وايضا فنقول قوله ان بق بدل على احد الامرين وهو حدوث
التعلق او الوقت فيه يتم منع الملازمة فجعل هذا القول من
تتمه الجواب ارتكاب ما لا حاجة اليه فهو مستدرك جدا وجعله
بعضهم من تتمه جواب الاستدلال على حدوث التكوين وحمل
الغير على الغير الاصطلاحي وقال في تقرير الجواب عن ذلك الاستدلال
انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم و
لكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة كالضرر
حتى يلزم ما ذكرتم اذ لو كان اضافة لم يكن غير المكون لامتناع
انفكاك التكوين حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان
النسبة لا تتحقق بدونه المنتسبين **قوله** وليس بشئ اه حاصله
انه ان اراد صحة الانفكاك بينهما من جانبين بان يكون التكوين
ثابتا في الازل بدونه المكون لحدوث التعلق او وقت الوجود
وان يكون المكون ثابتا في حيزه بدونه المكون فهي غير مسلمة عند
الختم لان التكوين عندنا اضافة لا تنفك عن المكون وان اراد
صحة الانفكاك بينهما من جانب المكون لبقائه دونه التكوين
لكونه اضافة فهي مسلمة لكنهما موجودة في الاضافة ايضا فلا يوجب
تفريق قوله لا يكون اضافة كالضرر على ما قبله مع ان الملازمة

الملازمة في قوله والا لما كان خبره غير تام لان الاضافة انما
تستلزم لزوم من جانب واحد وسلب العينية لا يكفي
ذلك اللزوم كالعرض الجزئي والصفة المحدثه مع الذات فان
ذلك اللزوم متحقق فيهما فلو كان كافيا فيه لم يكن العرض
غير المحل والصفة المحدثه غير الذات مع انها غير ان لها اولها
بحث من وجوه الاول ان صحة الانفكاك في التكوين لا تتوقف
على تبين الخضم لها والا لا يتم الجواب السابق ايضا لان التكوين
عند الخضم ليس بصفة ذات تعلق بل هو عند نفسه نفس التعلق
نعم تتوقف عليه لو كان هذا القول جوابا لزاميا والقول الثاني
جوابا لتحقيقي والظاهر ان الجواب ههنا جواب واحد تحقيقي و
يؤيده قوله عندنا الثاني ان يمنع الملازمة في قوله والا لما كان غيرا
يندفع بتبعية الدليل بان يقال ان التكوين غير المكون عندنا لصحة
الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرر
والا لامتنع انفكاكه عن المكون فيلزم خلاف المفروض الجواب
بتبعية الدليل كذا او بعضا موجه بالنظر الى اصل المطلب و
هذا مبني على كون الجواب استدلاليا والاي لم يقابل المنع بالمنع
وهو غير موجه والظاهر ان يكون منع تلك الملازمة اما مع
سند او سندن الثالث انه ان اراد بالصفة المحدثه الصفة
المحدثه الموجودة في الخارج فهي داخلية في العرض وان ارادها
الصفة المتجددة الاعتبارية لكون الواجب قبل الحادث ومعه
وبعده فهي ليست بغير في الاصطلاح لانه اسم الموجود في
الخارج فيه فتدبر **قوله** قيل عليه اه حاصله ان التكوين
ليس نفس الفعل بل مبدؤه عند المجيب واللازم من الدليل
مغايرة الفعل للمفعول ولا يلزم منها مغايرة مبداء الفعل
للمفعول فلا يتم التقريب ونقول اذا كان الفعل مغايرا للمو

للمفعول يكون المبدأ مضافا له بالطريق الأولى
ولو سلم أنه لا يكفي عليك أن كل من التسليمين مبنى على
حل الغير على الغير الاصطلاحي والشارح المحقق حمله على الغير
المقابل للعين كما يدل عليه ما أورده من الدلائل فلا ير عليه
شيء مما **قوله** وجوابه إلى آخره حاصله أن التكوين غير
المكون لأنه على ما زعم الخصم نفس الفعل وهو غير المفعول
بالضرورة فهو الزامى لا الحقيقي **قوله** ويمكن أنه يمكن أن
يراد بالفعل مبدأ الفعل على أن يكون حقيقة غريبة أو مجازا
مشهورا فلا يراد ما أورده القائل وهذا الجواب مبنى على التمثل
عن كونه جوابا بالزاميا وجعله جوابا بتحقيق **قوله** ويكون قوله
أه جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره على من له أدنى تأمل وقد عرفت
أن الضرب ليس نفس الفعل بل هو اسم ما قام بالضرب مأخوذا
مع الإضافة فكلام المحشى مبنى على ما دل عليه ظاهر كلام الشارح
فتدبر **قوله** وقد عرفت أنه هذا الجواب من الحشى مبنى على تسليم
كونه الغير بمعنى الغير المصطلح نقل عنه فإن قوله ليس بشئ لأن
صحة الانفكاك أه جواب صريح عن التسليم الأول وفي قوله والصفة
المحدثة مع الذات إشارة إلى الجواب عن التسليم الثاني يعني
أن الفعل بمعنى الإضافة حادث ولا محذور في مغايرة
الصفة الحادثة للذات انتهى قيل والظاهر أن يقول فإن
قوله على أن عدم الغيرية لا يفييه لزوم من جانب واحد جواب
صريح عن التسليم الأول وأراد بقوله حادث متجدد لأن الفعل
حادث متجدد لأن الفعل بمعنى الإضافة امر اعتباري لا
وجود له في الخارج أقول قد عرفت ما في قوله وأراداه بالنظر إلى
كلامنا شئ قوله والصفة المحدثة مع الذات وما في قوله الأظهر
بوجدان ما في الحاشية من قوله إلى آخره وقد عرفت أن الدليل

الدليل على عدم مغايرة الجزء لكل والصفة للموصوف عام
يتناول القديم والحادث فتدبر **قوله** إذا احتياج إليه يعني
أن احتياج المكون إلى الصانع في تكوينه فإذا كان الإيجاد عين
المكون يكون محتاجا في وجوده إلى ذاته لأنه لو احتاج في ذلك إلى
غيره على ذلك التقدير يكون ذلك صفة لذلك الغير فيلزم خلاف
المفروض فنثبت أنه مستغنيا عن الصانع على ذلك التقدير ويمكن
أن يكون كل من التكوين والإيجاد من المبنى للمفعول لا للفاعل
قبل نفسه التكوين بالإيجاد إشارة إلى أن المراد بالتكوين الإضافة
للمبدأ وما فيكون هذا الكلام الزاميا أيضا وفيه نظر لأن الشارح
قال فيما سبق التكوين هو الذي بعينه عنه بالفعل والخلق والتخلق
والإيجاد والاحداث والاختراع وكذا ذلك ويفسر بأجرام المقدم
من عدم إلى الوجود وقال المحشى لم يرد به المعنى الإضافي بل الصفة
التي هي مبدأ الإضافة كما في تلك العبارات فاتها دالة
على الإضافة والمراد بها مبدأها فكيف يحصل الإشارة إلى ذلك بمجرد
ذلك التقدير وبما ذكرنا من دفع ما قيل أن احتياج المكون إلى الصانع
في وجوده معناه أنه ما لم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا
قوله المقدم أما لغوي أه الحق عندي أن العالم إذا كان مكونا
يتكون هو عينه فيكون وجوده من نفسه كما في الواجب فيتم تصور
كونه الواجب أقدم منه والقول بأن وجوده بالتكوين وأما وجود
الواجب فبذاته فيكون أشد منه قدما نقول محض على ذلك التقدير
قوله وذلك كجسم الضرورة أه يعني أن كون العالم على هذا النظام
والوجه لا وفق الأصلح دليل يدل دالة ضرورية على كونه صانعه
فأدنا محتارا وذلك الحكم يدعون الأصحاب كونه ضروريا ويقولون
أنه تعالى لو كان موجبا لم يكن العالم على هذا النظام والوجه الوفاق
الأصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه ورائه وانت خبير بأن

دعوى الضرورة في محال النزاع غير مسموعة وخصم الحكيم قد ادعى
ان المبدأ المحل من كل الوجه فلا بد من ان يكون اثره على الوجه المحل
ايضا فلا بد من دليل يفيقه فالقول قول من ادعى التوقف **قوله**
نعم قد بنا قس باحتمال الواسطة يعني ممكن ان يقال كونه العالم
على هذا النظام والوجه الاوفق الاصلاح لا يقتضي ان يكون الوجه
قادرا محتارا الجواز ان يصدر عنه بطريق الايجاب وسط قادر
مختار مؤثر في العالم على ذلك الوجه وقد عرفت فيما سبق ان المبدأ
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لا جميع ما سوى الله تعالى
فالجواب بحدوث الجميع غير تام والجواب بان كل ما سوى الله تعالى
ممكن وكل ممكن مقتدر الى مؤثر وكل مقتدر الى مؤثر فهو حادث لا
ناشر المؤثر فيه بالاجاز لا يجوز ان يكون حال البقاء والاستحالة ايجاد
الموجود هو اما في حال حدوث او العدم وعلى كل التقديرين يلزم
حدوث الاثر غير تام ايضا اذ لو لم يلزم احد الامرين وهو حدوث
صفاته تعالى او كونها واجبة لذواتها وكل منهما مشكل جدا
فالجواب ان ثبوت ذلك الوسط يستلزم التفضيل على
الواجب بالذات وهو محال فتدبر قال المص ورؤية الله تعالى اه
اقول قال في شرح المواقف قال لا تدى اجتمعت الائمة من
اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا وحكما
في جوارها سمع في الدنيا فانتم بعضهم ونفاه آخرون واما
يجوز ان يرى في المنام فقبل لا وقبل نعم ولكن انه لا مانع من هذه
الرؤيا وان لم تكن رؤيته حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى انه
قوله يشبهه اعلم ان كل منهما جائز ههنا ومستلزم للآخر فوجه
الحل على المبنى للمفعول اما التبادر من غير تقدير في العبارة او
متنازع فيه في الالة ويمكن ان يكون ذلك التقدير تفسيره للآزم
فحاجته الى جعل الرؤية من المبنى للمفعول لكنه خلاف الظاهر

الظاهر لهذا لم يتفقه المحشي الفاضل قال الشارح في شرح المقاصد
انا اذا عرفت الشمس بجدار سم كان نوعا من المعرفة ثم اذا
البصرنا ونمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا
فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميانه
بالرؤية انتهى قال الفاضل خصام الدين اي المراد الانكشاف والنام
لا يعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة
باجاطة الخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر والمراد
الانكشاف بجاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر بتدنيها بان
يكن الله تعالى صفة للبعد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على
كحوادراك الاشياء بالبصر **قوله** هذا هو الامكان الذهني اه يمكن
اجواب عنه بان مراد الشارح ليس الامكان الذي هو عبارة عن
تجويز العقل فانه مع قطع النظر الامتناع لانه شامل للممتنع
ايضا بل عدم حكم العقل بالامتناع فيما لا بد من ان على امتناعه وتوابعه
لا بد من امتناعها فلا يحكم العقل بامتناعها بل بجوازها ويكون
النصوص الظاهرة في الرؤية محمولة على ظواهرها لان الصنف عمتها
بمحتمل ان يظهر دليل الامتناع والتوقف فيها يوجب انهما
في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية وذلك ظاهر الفساد
قوله برؤية حاصلة ان مراد الشارح اما الفرق برؤية البصر
فيلزم جعل المدعى جزء من الدليل فيلزم الدور والفرق باستعمال
البصر فلا يلزم كون الاعيان والاعراض مرتبة فاما الفرق باستعمال
البصر بين الاعني والاقطع مع عدم كونها مرتبتين لدخول العدم في
مفهوم كل منهما لانهما عبارة عن عدم البصر وعدم الابد قول فيه
بحث من وجهين الاول ان يقول بين العمى والافطية الثاني ان هذا
الكلام من الشارح ليس استدلال بل تنبيه على حصول الفرق برؤية
البصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض على القطع برؤية الاعيان

والاخر ارض فلا يكون مصدرة على المطلوب قبل يمكن ان يقال
 المراد ان الضرورة قاصية بان الرؤية لا تتعلق الا بالوجود ولا
 اختصاصها بشئ من الاغيار والاعراض وبهذا القدر يحصل
 المقصود واعتبر من عليه بان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشئ
 من الاغيار والاعراض ضروريا محتملا بل كيف وقد ذهب كثير من
 العقلاء الى ان المراد في الاغراض من الالوان والاصوات وغير ذلك
 اقول يمكن دفعه بتصرف في العطف قال في شرح المواقف ما حاصله انا
 نرى الاغراض كالالوان والاصوات وغيرهما من الحركة والتكون و
 الاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى اجزاءها ايضا وذلك لان نرى
 الطول والعرض في الجسم وهذا غير الطول عن العرض وغير الطول
 من الاطول وليس الطول والعرض عرضين فالحسن بالجسم لا يتفرق من اتم
 مركب من اجزاء الفردة فالطول مثل ان قام بجزء واحد منها فذلك
 بجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام اكثر
 من جزء واحد لم ينام قيام العرض الواحد بمجئتين وهو محال ففرض الطول
 والعرض رؤية لجوهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية
 مشتركة بين اجزاء العرض **قوله** ويرد عليه ان التجزئة المطلق لا يقع
 يجوز ان يكون العلة المشتركة التجزئة المطلق سواء كان بالذات
 كما في الجسم والجوهر او بالمتبع كما في العرض او وجوب الوجود بالغير المتقابلة
 او بشئ من الامور العامة وكل منها لا يوجد فيه تعالى فلا يثبت صحة
 رؤية الله تعالى اقول المراد من العلة متعلق الرؤية وكل من هذه
 الامور امر اعتباري بل كيف يتعلق به الرؤية والمراد من سلب
 الرابع سلب ما يصح للعلة فتدبر في الوجود الواجب بالغير **قوله**
 من خواص الوجود الممكن فلا يزم صحة رؤية المعدومات ولا صحة رؤية
 الواجب فالاولى ان يقول من خواص الممكن الوجود ولا يخفى عليك
 ان هذا الشرط شرط للعلة لا لوجود الرؤية فلا يرد ما قيل من ان

٢٠٣
 من ان هذا الجواز مدفوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود
 الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة لا يقال
 ان التراجع دفعه بقوله ويتوقف امتناعها على ثبوت كون
 شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا
 لا يقال فيقول هذا الكلام بطريق المنع على من ادعى امتناع رؤية الله تعالى
 وانضم سائل في مقابل السند بالدليل المذكور وجواز لا يرفع بالجواز
قوله وفيه نظر فنقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه
 الامكان بشئ من خواص الوجود كما اشير اليه انفا انتهى فلا يزم
 صحة رؤية المعدوم الممكن من حيث انه معدوم ممكن واقول قد
 عرفت ان المراد من العلة متعلق الرؤية والامكان امر اعتباري
 فكيف يتعلق به الرؤية فلا يكون علة وان كان عليه مشروطا
 بشئ من خواص الوجود فتدبر **قوله** لان التاثير صفة اثبات
 يعني ان العلة لا بد ان تكون مؤثرة فلا بد لها من صفة تافهة
 هي صفة اثبات ثبوتها في ثبوت المشت له فلا يتصف بالعدم
 الصنف كالامكان ولا ما هو المركب منه ومن الوجود كالحادث و
 انت تعلم ان المقابلة القائلة بان ثبوت شئ لشئ في ثبوت المشت
 له مقدوحة في محتملها وان المراد من العلة ههنا ليس بعلة فاعلم
 بل الموقف عليه وهو متعلق الرؤية ههنا **قوله** ويرد عليه
 يعني ان الدليل المذكور لا يمنع ان يكون الحادث والامكان
 شرطا لعلة الوجود فلا يثبت صحة رؤية الله تعالى نقل عنه و
 انت جدير بان احتمال الشرطية لا يقتضي على عدم بل يجوز ان
 يناقش باحتمال ان يشترط عليه الوجود بكل ما يخص الممكن انتهى
 اقول الظاهر ان علة الوجود بمعنى كونه متعلق الرؤية لا يدخل
 فيها للحادث ولا لامكان ولا لغيرهما من شئ من خواص الممكن
 وهذا القدر يكفي ههنا فتأمل **قوله** فان امتناع وجود الرؤية اه

تعليل للمقدّر وهو ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضرنا
فان امتناعه يعني ان هذا الامتناع امتناع بالغير وهو لا ينافي
لامكان الذاتي قال الشارح وكذا يفتح اه اقول هذا جواب سؤال
مقدّر وهو ان يقال اذا كان الوجود علة للرؤية لزم ان يكون كل
موجود مريئاً وليس كذلك **قوله** برؤية اه يعني ان حاصل هذا الكلام
ان متعلق الرؤية امر مشترك بين الجوهري والعرضي في نفس الامر لانه
انما هو الوجود والمرئي من بعيد ليس خصوصية الجوهري والعرض بل
الوجود المطلق وهذا الكلام لا يرفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد
النوعي قد يعقل بالمتخلفات اه عن الطريق المذكور بقوله انما قاطعون
برؤية الاعيان والاعراض اه لان خلاصة هذا الاعتراض انما لا يتم
لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم
واحداً بالنوع فيعقل بالمتخلفات المخصوصة بالافراد فلا يستدعي علة
مشتركة ودفعه انما هو باثبات انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة
والكلام المذكور لا يدل عليه بل على ان علة امر مشترك في الواقع
اجيب عنه بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم ليس
بتحريك للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره
المحتشئ اعتراض عليه بان قوله المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
لها ولا خفاء في كونه وجوداً بديل دلالة جلية على ان اجواب تحريك الطريق
التالي بحيث يندفع به الاعتراضات اقول لا يدل كلامه على ان جواب
الكل بتحريك الطريق السابق ويجوز دفع بعض الاعتراضات بتحريك الدليل
وبعضها بتغيير الدليل اقول اذا ثبت ان المراد بالعلة هو الوجود واذا
ثبت انه غير محقق لشي من الاعيان والاعراض فيدل الكلام على انه لابد
للحكم المشترك من علة مشتركة ويمكن ان يقال لابد من علة صادقة
على العلل المختلفة اجزائية القائمة على الواحد النوعي باعتبار افراده
وهي العلة المشتركة للحكم المشترك بين تلك الافراد فقول الشارح

الشارح ثم لا يجوز ان يكون اه بطلان الاستدلال وى تقريره لا يجوز
ان يكون علة الرؤية اى متعلقها خصوصية الجسيم في الاجسام و
خصوصية العرض في الاعراض والا يلزم ادراك خصوصية الشئ
المرئي من بعيد والقدرة بعد رؤية زيد مثلاً على تفصيل ما فيه من
اجزائه والاعراض والالزامان باطلان اما بطلان الاول فلان اول ما
ترى شئاً من بعيد انما تدرك منه هو تية ما هو خصوصية جوهريه
او خصوصية او انسانية او فرسية وكذا ذلك واما بطلان الثاني فلان
قد تدرك على تفصيل ما فيه وقد لا تدرك عليه وهذا الاختلاف دليل
عدم لزوم بطلان اللازم دليل بطلان ما زعمه فثبت ان متعلق الرؤية
ليس خصوصية بل الوجود المشترك فلا بد للحكم المشترك من علة مشتركة
وعلة الحرارة المطلقة في الحقيقة هي الامر المشترك لا خصوصية الشمس
ولا خصوصية النار فتدبر **قوله** ويستلزم اه اى ويستلزم هذا الكلام
استدراك امور مذكورة في الدليل السابق وهي ذكر رؤية الجوهري
والعرض وذكر اشتراك الصفة بينهما وذكر استلزام الامر المشترك في
المعقول للاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا راينا زيدا
لا ندرك منه الا هو تية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن سواء
كان حينئذ اخر صافياً رؤية المتدقق الى ايضا لا يقال ان هذا تعيين
الطريق وهو ليس بموجب لانا نقول هذا اذ اراة الطريق والفرق بينهما
ثابت نعم لم يفرق بينهما بعض المحققين لكن الحق بثبوت الفرق بينهما
على ما بين في محله **قوله** رد بان مفهوم اه قال في شرح المواقف ان مفهوم
الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم اما حقيقته وحقائقه فلا يتعلق بها الرؤية اصلاً وان المدرك
من الشئ البعيد هو خصوصية الموجوده الا ان ادراكها اجمالاً لا يمكن
به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة وقوة وضعفها كمالا يخفى
على ذي بصيرة فليست يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء

المدرک وما يتحقق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا
انتهى فلعل لتلك الخصوصية مدخل في الرؤية فيصح رؤية الله تعالى
فيل لا يخفى ان مراد صاحب المواقف في كونه المرئي هو الهوتية ٥
المطلقة ليس مفهوم الهوتية المطلقة بل تبقى كون متعلق الرؤية
هو خصوصية الهوتية المخصوصة من حيث هي خصوصيتها وليس
هو عين كون المرئي الهوتية المطلقة ولا يلزم ما لانه قال الشارح
واشتركة ضرورية اي واشتركة هذا الوجود بين الاعيان والاعراض
والواجب تعالى ضروري سقط الثاني والرابع من تلك الاعتراضات
قال في شرح المواقف ان ما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته
لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوتية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ
حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود
ومعروضه ليس لهما هويتان مختلفتان تقوم احدهما بالآخر
كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالانحاء الذي اتوا به
الشيخ انما هو باعتراف ماصدق عليه وذلك لا ينافي الاشتراك بمفهوم
الوجود فلا منافاة بين كونه الوجود عين لما هيته بالمعنى الذي صورناه
وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون قد تمسكوا
ان ما نقل عنه من ان الوجود عين لما هيته ينافي في دعوى اشتراكه بين
الوجودات اذ يلزم منها معا كونه الاشياء كلها مماثلة متفقة حقيقة
وهو باطل وقال فيه قبله فاجاب الالهي عن هذا السؤال بان المتمسك
بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد الوجود مشتركا كالقاضي وجهه الايجاب
لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الازام
ولا يجب كون المزموم معتقدا لما تمسك به قال الشارح وفيه نظر اهمل
اقول لاحقا في عدم كفاية ماهية الجسمانية وما يتبعها في صحة الرؤية ما لم
ينضم اليها الوجود فتبين ان متعلق الرؤية هو الوجود فان قلت لم لا
يجوز ان يكون كجسميته وما يتبعها شرط قلنا قد عرفت جوابه من ان

من ان الوجود كاف في صحة الرؤية وكون شئ من خواص الممكن
شرطا لوقوعها لا ينافي في الصحة التي هي المطلوب في هذا المقام انتهى
اقول مقصود المحشى كون الجميع متعلق الرؤية ولا يستلزم كفاية الوجود
انه نعم اعلم ان هذا الدليل منقوض بوجه المموسية على ما لا يخفى يعني
ان الدليل المذكور لا يثبت صحة رؤية الله تعالى منقوض بانه جاز
في صحة مالموسية الله تعالى مع انها متمنعة وتقريره انا قاطعون ٥
بالموسية الاعيان والاغراض ضرورة انا نفرق باللمس بين جسم و
جسم ومتميزة الطويل من العرض ومتميزة الطويل من الاطول وليس
الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما متر فامس الطول والعرض هو
لمس اجزاء التي تتركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرضين
ومتيزة الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالموسية حكم مشتركة
بين اجزائه والعرض ولا بد له من علته مشتركة وهي ليست الوجود
وهو مشترك بين الواجب والممكن فيصح مالموسية الله تعالى مع انها
متمنعة اجاب عنه بعض المحققين بانا لمتنزم صحة مالموسية الواجب
فان ما تقر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك
بالآخر فيفيد استلزام صحة الابصار صحة التمسك الاله لما لم يرد النقل
بالتمسك لم يلتفت الى البحث عن صحته ولا يخفى عليك انه يستلزم صحة
المذوقية والمشمومية والشمعية والتمسك صحة كل منها في حق
الواجب مما يشكل جدا ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة
المموسية فتوى فالانصاف ان ضعف هذا الدليل حتى وقال السيد
الشاذلي في شرح المواقف وفي هذا الترويج تكلفات اخرى يطالعك
عليها ادنى تأمل فاذا ناولي ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة
على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور
الما ترمذي من التمسك بالظواهر النقلية **قوله** يرد عليه اي يعني انا
لاستلزم ان المتعلق بالممكن ممكن كيف ان عدم العلة فذلكم

معلقا بعدم المعلول مع امكان عدم المعلول في نفسه وامتناع
عدم العلة في نفسه ويصح ان يقال لو انعدم صفة الواجب لعدم
الواجب لان كذب طر في الشرطية لا ينافي صدقها فيجوز ان يكون
الرؤية الممتنعة في نفسها معلقة بالاستقرار الممكن في نفسه ولا
يخفى عليك ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وصفات الواجب
من لوازم ذاته فلا يرد ما قيل ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة
بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول نعم برؤية
ان صاحب الشافية ذكر فيها وانفعل مختص بالعلاج والناثير
ومن ثم قيل انعدم خطا يعني من اجل ان انفعل مختص بالعلاج
والناثير يعني احداث فعل بالجوارح قيل انعدم مطاوع عدمته
خطا لانه ليس في عدمته احداث فعل بالجوارح **قوله** والشر
فيه اه اي والشر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان لا يتجرب طاب
المعلق والمعلق به انما هو كسب الوقوع بمعنى ان وقع وقوع فالينف
ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يمتنع وقوعه
كالمتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما كسب الوقوع وليس الارتياب ط
بينهما كسب الامكان بمعنى ان امكن فامكن حتى يلزم من امكان المعلق
عليه مكان المعلق اوجب عنه بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن
الشرطي الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان المعلول فيما
امتنع عدمه غلته ليس كذلك بل التعلق بينهما انما هو كسب الامتناع
بالغير فان استلزام عدم الصفات عدم الواجب من حيث ان
وجودها واجب وعدمها ممتنع لوجود الواجب وانما بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن الامور الخارجية للاستلزام بخلاف استقرار
اجل فانه ممكن صرف غير ممتنع بالذات ولا بالعرض كذا قيل وفيه
نظر لان كل ممكن ممتنع لعدم بالنظر الى العلة التامة لوجوده وممتنع
الوجود بالنظر الى العلة التامة لعدم مطلقا وان استقرار اجل
ممتنع الوجود بالنظر الى تعلق ارادته تعالى بعدمه فكيف لا يكون ممتنعا

بالعدم فتدبر وورد الدليل الثاني بوجه آخر وهو ان المعلق عليه استقرار
بعد النظر بدليل الفاء في قوله تعالى ولكن انظر الى اجل فان استقرار
مكانه فسوف ترائي وحين تعلق ارادته تعالى بعدم استقرار
اجل عقب النظر استحالة استقراره وان كان بالغير وفيه نظر لانه
استقرار اجل حين تعلق ارادته تعالى بعدم الاستقرار انه ممكن
ايضا اذ يجوز في نفسه تعلق الارادة بالاستقرار في ذلك الوقت
لا بعده نعم يستحيل اجتماع الاستقرار مع تعلق ارادته تعالى
بعده ونظيره ما قيل في المشروطة من ان تحرك الاصابع ليس
بضروري في وقت الكتابة لان الكتابة ليست بضرورية في
ذلك الوقت وهو ضروري مع الكتابة وورد ايضا بوجه آخر
وهو انه يجوز ان يكون المعلق عليه استقرار اجل حال تحركه بان
يجمع تحركه والتكون ولا خفاء في استحالة به يبطل قول الشافعي
الاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع التكون بدل الحركة
وجوابه انه خلاف الظاهر لا بد له من دليل ولا دليل ههنا ولا في
عديك ان تصحيح الدليل الاول يدفع هذا الرد ايضا قال في شرح المواقف
ما حاصله ان الاعتراض الثاني الوارد على الدليل الثاني انه لم يقصد
من التعليق المذكور بيان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم
وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا
فلا يلزم امكان المعلق واجواب انه لا يقصد الشيء في الكلام قصد
بالذات ويلزم منه لزوما قطعا واحال ههنا كذلك فانه اذا فرض
وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع الشرط فيكون هو
ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والشرط لا يشرح
مستف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط
العدم بالعدم مع التكوين عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول المتبادر
في اللغة من مثل قولنا ان ضررتني ضررتك هو الربط في جاني الوجود
والعدم معا لاني جانب عدم فقط كما هو المعبر في الشرط المصطلح

انتهى فمن تأمل فيه حق التأمل فيظهر له الجواب عن ايراد المحشي ايضا
فتأمل **الاسم** منها ان اه اعلم ان الاعتراض الوارد على الدليل الاول
من وجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسل الرؤية بل تجاوز بها عن العلم
الضروري الغيرة المكتسبة بالنظر لانه لا زمام لها واطلق اسم المعلوم على
اللازم شائع وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه ابي جابر واكثر
البصريين الثاني انه لم يسل عن ارادة ذاته تعالى بل سأل ان يريه
علما من اعلام الدالة على السعة فحذف المضاف وهو العلم واقام
المضاف اليه وهو ضمير الخطاب مقاما فقال انظر اليك اي الى علمك
كخو اسئل القرية اي اهل القرية وهذا تاويل الكعبي والبعديين الثالث
انه سأل رؤية الله تعالى لنفسه وان علم استحالتهما بالعقل لئلا يكد
دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الآلة
وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف
اذا كانت من جنسين وانما سأل بهذا السؤال وفعله فعل ابراهيم
عليه السلام وسؤاله حين قال رب ارنى كيف يحيى الموتى قال اولئك
قال بلى ولكن ليطمئن قلبى الرابع انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر
ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية او يعلم والسؤال بطليها
صغيرة لا تمنع على الانبياء عليهم السلام انما سألها بسبب
قوة النفس لانه كان عالما بامتناعها لكن قوته احتجوا عليه وقالوا
ارنا الله جرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارنى ليمنع عن الرؤية فيعلم
قوة امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وهذا تاويل ابي جابر
ومتبعية الجواب عن الاول ان الرؤية المطلقة في ارنى لو كانت بمعنى
العلم لكان النظر المرتب عليه بمعنى ايضا وكل منهما وان استعمل
بمعنى العلم الا ان استعمال النظر فيه موصولا الى مستبعد مخالف للظاهر
فقطا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا لا دليل ولا دليل ههنا فوجب حمل
على الرؤية فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم يمتنع جهلا على العلم الضرورى

الضرورى ههنا اما اوله فلانه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما
بربته ضرورة مع انه يخاطبه وذلك مما لا يقبل لان المخاطب في حكم
الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فان الجواب
ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم الضرورى
باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا أصلا و
اورد المحشي الفاضل على الاول ان مراد المعتزلة هو العلم الضرورى
بهويته الحادثة على وجه جزئى لانه تعالى قادر على خلقه فيه علمه
بلا توسط حاسة البصر أصلا والخطاب اذا كان المخاطب غائبا عن
حاسة البصر لا يقتضى الا العلم بالمخاطب الغائب عن حاسة البصر
على وجه كلى صادق في الخارج على ذلك المخاطب فقط كعلمنا بمن
يخاطبنا من وراء الحجاب ومن تقريرنا هذا سقط ما قاله الشرح المحيى
عن ايراد المحشي الفاضل والجواب عن الثاني انه خلاف الظاهر فلا يركب
الا لا دليل ولا دليل ههنا ومع ذلك لا يستقيم اما اوله فلانه لن
ترانى فانه نفى للرؤية تعالى لا للرؤية علم من اعلام الساعية باجتماعهم
فلا يطابق الجواب السؤال ج واما ثانيا فلان تدركك بجبل الذى به
موسى عليه السلام من اعظم الانعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله
ولكن انظر الى جبل المنع من رؤية الآلية اي الدالة على السعة
المستفاد من قوله لن ترانى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها
وايقنا قوله فان استقر مكانه لا يلايكم رؤيتها لان الآلية في تدركك
يجب لاني استقراره والجواب عن الثالث ان العلم لا يقبل التقاطع
فانه كما تر صفة نوجب تميزه لا يحتمل متعلقة النقيض بوجه من الوجوه
ولذلك باول قول الخليل تارة بالضعف وانه مخاطبة منه لجبرائيل
عليه السلام عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من عند الله وضعفه انه
خاطب الرب وجبرائيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مفقود
الجبرائيل فكيف يطلب منه تارة بما يقوى وهو ما روى من انه

اوحى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامة اني احي الموتى
بدعائه فظن ابراهيم عليه السلام انه ذلك الاتان فطلب الاحياء
ليعلم ان به قلبه مع انه كان يكمن عليه السلام طلب التاكيد من
غير ارتكاب سؤال مالا يكون من الرواية بان يطلبها الدليل
السمعي على استحالتها بل يطلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما
لا يتيق بالعقل وخصوصا الانبياء عليه السلام فتأمل في عدم قبول العلم
للتفاوت قوة وضعفا بعد الايجاب لذلك التمييز فان ايمان النبي
عليه السلام ليس يبلغه في القوة ايمان غيره من احاد الامة وواجب
عن الجميع ان التزام ذلك في حق النبي مما لا يسلكه احد من العقلاء
اي اثنين من غيب الله تعالى المنشئين بشيء يعينه تعالى وواجب
عن اي مسانهة خلاف الظاهر فلا بد من دليل ومع ذلك لا يستقيم
اذا اولئك لو كان موسى عليه السلام مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم ان
يقول هذا ممنوع بل كان يجب عليه ان يرد عنهم عن طلب ما لا يتيقح لجل
الله تعالى كما رجعهم وقال انكم قوم جاهلون عند قولهم اجعل لها محالهم
الامة وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافين منكرين لصدقه
لم يصدقه ايضا في اجواب بل من ترا في اخبار عن الله تعالى ان الكفار
لم يخضروا وقت السؤال ولم يسموا اجواب بل يحضرون هم السبعون
المختارون فكيف يقبلون مجرة اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة
واما ثانيا فلانهم لما سئلوا وقالوا اننا الله جرة رجعهم الله تعالى ورددتهم
عن السؤال باخذ الصاعقة فلم ينجح موسى عليه السلام في رجعهم الى سؤال
الرواية واصنافها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع
لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس ذلك ما يدل
على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك لاجد لغرضهم اعني موسى
عليه السلام عن الايمان بما طلبوه تغشا مع كونه ممكن فافكر الله تعالى
ذلك عليهم وعادتهم كما انكم قوام لن تؤمن لك حتى تفكر كذا من الارض

من الارض فيوبخوا قوامهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التفتت
وان كان السؤال امرا ممكنا في نفسه فافكر الله تعالى عليهم ما يدل
على صدقه معجزه وردعهم عن لغتهم واكله هذه الكلمات المذكورة
اني شجح الموافق مع اختلاف الترتيب فتأمل قال في الشرح بل هو
استقرار اجيل حال تحركه وهو محقق قول قال في شرح الموافق انه علق الرواية
على استقرار اجيل ما حال سكونه او حال حركته الاول محج والثاني مستقيم
بيان له لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرواية لحصول الشرط الذي
هو الاستقرار وهو باطل فاذا قد تبين انه علقه عليه حال حركته ولا
في ان الاستقرار حال حركته محال فيكون تعليق الرواية عليه تعليل
بالحال فلا يدل على امكان التعليق بل على استحالة وقال لا صفا في في شرح
المطالع قبل لانه لم يعلق الرواية على امر ممكن بل على امر مستبعد لانه علق
الرواية على استقرار اجيل حال كونه متحركا لان لفظة ان اذا دخلت على
صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف ترا في واما
مستقرا في الزمان المستقبل والا بوجوب حصول الشرط عند حصول الشرط
الذي ينجم به عليه العلة فان ما دخل ان عليه هو شرط يتم به عليه العلة
ولم يتحقق حصول الرواية بالاتفاق فلم يستقر اجيل فيكون متحركا بالضرورة
اولا واسطة بينهما فاذا لاجل حال ما علق الله تعالى الرواية باستقراره
كان متحركا واستقرار اجيل من حيث هو متحرك محال فالعلاقة عليه لا يدل
على امكان الرواية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان الشرط
اجاب الامام باننا سلمنا ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن اجيل من
حيث هو جيل يتبع التكون عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات اجيل
واما مقتضى لامتناع التكون فهو حصول الحركة فاذا قدر المذكور
في الآية منشأ للصحة الاستقرار وهو المنشأ لا امتناع الاستقرار
فغير مذكور في الآية فوجب القطع بالصحة قبل عليه ان المذكور في الآية
هو وقوع السكون في حال النظر الى اجيل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان

استوفى مكانه لا صحة التكون التي يلزم ما به الجبل عند عدم الاشتراط
بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يكون معها صحة التكون وقال
بعض المحققين ان قولك تلك الحال ايضا ممكنة في نفسها وايضا استلزامها
للمحرك ممنوع كيف والتحريك فعل الله تعالى وهو تعالى فاعل محتمل ففعل
ما يشاء ويجزم ما يريد **قوله** روى اه قيل روى الله تعالى امره ان ياتيه في
سبعين من بني اسرائيل فاختر من كل سبط سبعة فرادى فقال
ليختلف منكم رجلان ففشا حوا فقال ان لمن تعديا جرح من خرج
كالب وبوسع وذهب مع الباقين فماد نوا من الجبل عشية غمام
فدخل بها موسى عليه السلام بالعمام وخر واسجد فسمعوا يكلمهم بآمره
وبينها ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لمن نؤمن لك حتى
نرى الله جهره كذا في النوار التنزيل **قوله** فعلم انهم اه قيل اي ففعل
من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام
ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من احياء المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي
اوردته الشرح اصل لا يتأخر انهم كانوا من المؤمنين فوقف عليهم متابع
الرواية على ان يصدقوه في حكم الله تعالى بل من تراي لانهم كانوا احياء
في وقت السؤال سامعين للجواب الصادق من جانب قدس
تعالى بل من تراي كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وخشي
الغمام نعم يتوقف على تصديقهم عليه السلام لو كان القائلون بل من
نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب
كمن موسى عليه السلام هو المجتر بان المسموع كلام الله تعالى فيوقف على تصديقه
ففيه انما لا يتم ان كون المسموع كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى
عليه السلام فان فيه غلطات وتراين دالة على انه ليس من جنس كلام البشر
كعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا وقيل في تفسير قوله
فلا اشكال اصل اي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه

لاجل قومه اذ لو كان كذلك يكون سؤالا عيبا لانهم كفار لم يصدقوه
في حكم الله تعالى الامتناع او المراد نفى الاشكال الذي اوردته مولانا
صلح الدين الرومي حيث قال روى في التفسير ان موسى عليه السلام
اختر سبعين رجلا من حيا المؤمنين للاستعداد من عبدة الاشغال
وام الذين طلبوا الرؤية اقول ح ليشكل كلامهم لمن نؤمن لك حتى نرى
الله جهره ولم يوضح قول الشرح كيف انهم قول موسى عليه السلام ان
الرؤية مستعجلة اي لا اشكال اصل لا في فيما روى في التفسير ولا
قول الشرح بعد كونهم مرتدين وقيل في تفسيره اي فلا ترد في انهم
كفار فلا يحسن تزييد الشرح بان يقول انهم ان كانوا مؤمنين اه و
يكن ان يقال ان تزييد الشرح ههنا لتوسيع الدائرة والتفصيل
لا لظهور التردد وبيان الاحتمال لان قوم موسى عليه السلام كانوا
فريقين احدهما هم المؤمنون والاخر هم الكافرون ونحن نقول
الظاهر عندنا ان الغرض من ذكر هذه الرواية بيان وجه ما قاله
الشرح من التفصيل والمراد من نفى الاشكال نفى الاشكال الذي
حكم الشرح بانه اقوى الاعتراضات اي لا يتصور ان السؤال كان
لاجل قومه سواء كان قبل الارادة او بعده فقد يقال بعض المحققين
اقول في الآية وجوه يستنبط منها جواز رؤيته تعالى والذي يحظر بالبال
ان اوضح تلك الوجوه ان قوله تعالى فلما تجل جبريلا لموسى عليه السلام
على ان التجلي للجبل اذ وقع اذ المراد بالتجلي هو التجلي بمعنى الانكشاف
الذي هو معنى الرؤية لان مساق الآية الدلالة على ان الانسان
بل موسى عليه السلام لا يطبق رؤية الله تعالى بل ان الجبل مع عظمته
لم يراى الله تعالى اندك تغرقت اجزاءه ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرنا
لما حصل المؤمن في التفسير الكبير اذا تمهد هذا فنقول قوله تعالى فلما تجل جبريلا
للموسى عليه السلام لا يطبق فلما اري رؤيته للجبل فدل على ان رؤيته الله تعالى
ممكنة فان قيل اذا اندك الجبل فكيف يتصور منه الرؤية ومن اين

الدلالة المذكورة قلت الشرط مقدم على الجزاء بالرؤية والرواية
مطلوع الرادة فلا تنفك عنها وايضا حصول الاندكاث في الجبل
لما كان يجعل الله تعالى اياته دكادل ذلك على حصول الرواية من الجبل
يشهد عليه التأمل الصادق مع الذين انما يتوحيق تعالى فان
قبل الجبل جهاد فيمنع ان يرى شيئا فلما لا بعد في ان يخلق الله تعالى
فيه في تلك الحال محبوة والعقل والفهم والرواية فان قيل هب
ان رؤيته تعالى قد وقعت للجبل فمن اين الدلالة على جواز رؤيته
لأن ان قلب النزاع بين الفريقين هو امكن رؤيته تعالى فاذا
حصل للجبل حصل المقصود على ان نقول ان الاجاب متممة في الحقيقة
عند المتكلمين فما حصل لواحد يمكن حصوله للجبل وايضا لا يبعد ان
يكون في لفظ ربه في قوله تعالى فلما تجل ربه للجبل اشارة ما اليه
كما لا يخفى على العارفين بجزئيات فن البلاء في قوله تعالى اما الكتاب
فقله تعالى وجود يومئذنا ضرة الى ربهنا ناظرة اقول قال في شرح
ما حاصله المعتمد فيه سلكنا الاول قوله تعالى وجوه يومئذنا ضرة
الى ربهنا ناظرة وجه الاحتجاج بهذه الآية الكريمة ان النظر في اللغة
جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل تعدي بنفسه قال الله
ما ينظرون الا صبحة واحدة اي ما ينظرونه وبمعنى التفكير والاعتبار
ويستعمل بمعنى يقال نظرت في الامر فلما في اي تفكرت واعتبرت
وبمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظرت الامر فلما
اي رأت به وتعطف وبمعنى الرواية ويستعمل بالي قال الشاعر
نظرت الى من حسن الله وجهه فبنا نظرة كادت على وامن
تفضي والنظر في الآية الكريمة موصول بالي فوجب حمل على الرواية
فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب واخرض عليه جوده
الاول لانتم ان لفظي صلة للنظر بل هو واحد لا آد ومفعول به
النظر بمعنى الانتظار بمعنى الآية الكريمة نعمة ربهنا مستظرة ومنه

ومن قول الشاعر ابيض لا يترهب النزال ولا يقطع رخصا ولا يكون
الى اي نعمة واجواب ان تنظر النعمة ثم فلا يصح الاجاب اشارة
مع ان الآية الكريمة وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام
وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم
والكرامات المستبعدة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدى الى
غيوبه الثاني النظر الموصول بالي قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعب
ينظرون الى لال كما نظر الظلماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاء
ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليعبر
واجواب لانتم ان النظر فيه لا ينتظار فالعنى يرون بل لا كما يرى
الظلماء ما يطالبونه ويتأفون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن
الصلة كما المذكور في المشبه به على الرواية بطريق حذف والافصال
انما الممتنع حمل الموصول بالي على غير الرواية كالا ينتظار ان لسان
النظر مع الحقيقة لتقليب المحقة لا للرواية يقال نظرت الى
الاهل فمأرايته ولو كان بمعنى الرواية لكان متناقضا وتقليب
المحقة ليس هو الرواية ولا ملزمها لزم ما عقليا ثم نقول انه للرواية
محاذ ولكنه لا يتعين كونه مراد في الآية الكريمة لجواز ان يراد
ناظرة الى نعم الله تعالى ولا يمتنع ترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز
واجواب ان النظر مع الحقيقة للرواية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون
حقيقة في غير ما وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب المحقة
لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الاهل فمأرايته لم يصح لقوله من
العرب بل يقال نظرت الى مطيع الاهل فلم ار الاهل وان سلمنا
قلنا رجا يحدف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه مع ان الاشياء
التي يكون اضماراها كثيرة كنعمة الله وجهته الله وانما الله ولا يؤمنه
همها معينة لبعضها فالتعيين يحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى
الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا لتقليب المحقة طلبا للرواية لا يكون

أفتم بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراد في الآية الكريمة وتقليب
أحدته مع الرؤية كيفية التجوز وحده فلا يقيم اليه إلا ضمار تقليب
لما هو خلاف الأصل فإن تقليب الحدثة يكون سببا عاديا للرؤية
وإطلاق اسم السبب للمستب مجاز مشهور ملتحق بالحقيقة
فليجمل الآية الكريمة على التجوز عن الرؤية بل اضمار شئ وهو المظ
وانت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظوئيا
ضعيفة جدا ولا يصلح هذه الظواهر لتعويل عليها في المسائل
العلمية التي يطلب فيها اليقين المسكت الثاني قوله تعالى
في الكفار كلا أنهم عن ربهم يومئذ لجوابون ذكر ذلك تحقير لأنهم
فهم منه كون المؤمنين مبشرين عنه فوجب أن لا يكونوا محجوبين
عنه بل راينين له تعالى وهذه المسكت أيضا من الظواهر المفيدة
للظن والمعتمد عليه في إثبات وقوع الرؤية بل في صحتها إجماع
الآية قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها
وعلى كون باينين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما
مثل هذا الإجماع مفيد لليقين قال الشارح أقول في شبههم من
العقليات أه جعل صاحب المواقف شبه العقلية ثلثة وعد
شبهته المتقابلة من الثانية وهي أن شرط الرؤية المقابلة أو ما
في حكمها كواله في المرأة وأنها مسجلة في حق الله تعالى فترى
عن المكان وجهته وعد شبهته الانطباق من الثالثة وهي أن الرؤية
المنطوق صورة المرئي في الحاسة وهي على الله تعالى مسجلة أو لا تصور
له صورة تنطبق في حاسة وخالفه الشارح المحقق من وجهين
أحدهما جعل الجميع شبهته واحدة وهو الأول كما لا يخفى وثانيهما
جعل الرؤية بطريق الاتصال لا بطريق الانطباق فتأمل فيه قال
الشارح وأجواب منع هذه الاشتراط أقول هذا المنع إما مطلق أو
غير مطلق وتقرير الأول أنما لا يتم أن هذه الأمور شروط للرؤية

الرؤية بحيث تمتنع بدونها أو تجوز بدونها مطلقا سواء كانت
متعلقة بالغائب أو الشاهد وسواء كانت من الغائب أو الشاهد
وتقرير الثاني أنما لا يتم أن هذه الأمور شروط للرؤية المتعلقة
بالغائب لأن الرؤية المتعلقة بالغائب مخالفة بالحقيقة للرؤية
المتعلقة بالشاهد فجاز أن لا يكون هذه الأمور شروطا للرؤية الغائب
وإن كانت شروطا للرؤية الشاهد واليه شار بقوله وقباس
الغائب على أن هذا قد قال في شرح المواقف وتحقيقه على ما في
الكتاب أن المراد من الرؤية المكشوف نسبة إلى ذاته المخصوصة
كنسبة الانكشاف المستهي بالإبصار إلى سائر المصبرات والاكشاف
على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وجهته وفي عدمه قوله
ولمعتزلة أن يقولوا أه يعني للمعتزلة أن يقولوا أنما هو
في هذا النوع من الرؤية وهو الموجود في الدنيا في الحيوانات بخلقها
هبل يجوز أن يتعلق به تعالى وينكشف عنه كما يتعلق بالاعيان
والأخاض وتنكشف عنه أو لا يجوز أن يتعلق به تعالى فعندنا
لا يجوز أن يتعلق به تعالى ولا نزاع لنا معكم في جواز تعلق النوع الآخر
من الرؤية به تعالى الذي هو الخالف للنوع السابق من الرؤية في حقيقة
والتوازم والشروط والمسماة عندكم بالرؤية والاكشاف التام و
عندنا بالعلم الضروري والغرض من ذكر هذا القول بيان أن النزاع
بين الفريقين لفظي وأحق أنه معنوي لأن المعتزلة لم يجوزوا حصول
الانكشاف التام بحاسة البصر بدونه هذه الشروط وأما الاستفاضة
لأنهم يجوزون ذلك بناء على أنه تعالى قادر على ذلك قطعاً فتدبر قال
الشارح وفيه نظر لأن الكلام تفصيله أن رؤية الله تعالى أيا ما ليست
بحاسة البصر وأما رؤيتنا آياه فبحاسة البصر لأن الكلام فيها لا يتم
أنه يلزم من عدم اشتراط هذه الأشياء في رؤية الله تعالى آياته
عدم اشتراطها في رؤيتنا آياه تعالى قال الشارح فإن قيل لو كان

جائز الروية اه اقول جعلها صاحب المواقف شبهة الاولى من
الشبهات العقلية الثلاث من طرف المنكرين للرؤية وسميتها
شبهة الموانع وتقريرها على ما في شرح المواقف بان يقال
لوجازت رؤيته تعالى ايناها الآن والتالي ظاهر البطلان
واما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رؤيته تعالى لجازت في
الحالات كلها لان جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة
لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت
رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الان
اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك
الزمان والآل جاز ان يكون كجبرتنا جبال شامخة وكقولنا ما وانه
سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية سعة امور
سلامة احكامه وكون الشيء جائزا للرؤية مع حضوره للحاسة ومقابلته
للباصرة وعدم غايته الصغر وعدم غايته البعد وعدم غايته القرب
وعدم الحجاب الحائل وعدم غايته اللطافة وكونه مضيئا لذاته او غير
وقد يجعل الاخير مندرجا في حضوره للحاسة المعينة في الشرط الثاني
فتكون ثمانية ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤيته الله تعالى
الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية وهما حاصلان الآن فوجب حصول
رؤيته تعالى الآن قال الشيخ قلنا ممنوع اه اقول قال في شرح المواقف
ما حاصله ان لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط وذلك لان
دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى جسم الكبير من البعيد
صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع توى
الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها ولو سلمنا
وجوب الرؤية في الثالث عند حصول الشرائط المذكورة فلا نسلم وجوب
الرؤية في الغائب عند حصول الشرائط اذا ما هيته الرؤية في الغائب
غير ما هيته الرؤية في الثالث بدخول اختلافهما في اللوازم كما جاز اختلافهما

اختلافهما في الشرائط فحجنا ان يجب رؤيته الشاهد عند اجتماع الشرائط
دونه رؤيته الغائب ونقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها
يلزم تجويز جبال شامخة كتنا ولا نراها وهو سفسطة منقوض
بجملته العاديات فان الامور العادية يجوز بقا بعضها مع جرمها
بعد موت قوتها ولا سفسطة ههنا فكذلك الحال في الجبال الشامخة
التي لا نراها فانما يجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان جواز لا يلزم
الوقوع ولا يثبت في الجرم بعدمه فنجوز تجويزها بالايكون سفسطة ثم نقول
ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور وجوب الرؤية عند اجتماع
شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل
لانه يجزم به من يحضر ببالي هذه المسئلة ولا نه يجزى الى ان يكون
ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا ولا يذهب عليك
ان الشيخ المحقق قد اصاب في ترك ما هو المذكور في صورة المعارضة
وفي ترك المنع الثاني كما لا يخفى قال الشيخ ومن السمعية قوله تعالى
لا تدركه الابصار اقول كونه حجة لهم يتوقف على عدة امور الاول كون
الابصار لا تستغرق وهو بواسطة الادم الجنسية في مقام المباعدة اذ
لو لم يكن للاستغراق فيكون السلب جريا فيكون تخصيص البعض
بالسلب يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فيكون الآية الكريمة حجة
لنا لاهم الثاني كون السلب سلبا للرؤية عن كل فرد من افراد البصر
اذ لو كان سلبا لنفس القضية الموجبة الكلية فيكون في قوة السلب
البحر في فيكون الآية الكريمة حجة لنا لاهم لما مر الثالث كون
الادراك المضاف الى الابصار بمعنى الرؤية المطلقة او بمعنى
اللازم لها اذ لو كان بمعنى الرؤية المقيدة بكونها على وجه لاطنة
بجوانب المرئي كما هو الظاهر فلا يلزم من ثبوتها نفى الرؤية البطالة
المطلقة فلا يكون الآية الكريمة حجة لهم بل لنا لان النفي اذا دخل
على المقيدة لا يصلح ان يرجع الى القيد ويبقى ذات المقيدة وايه

اشار الشارح المحقق بقوله وان جعلنا الادراك عبارة
 اه الرابع كونه الالية الكبرية سالبة كلية دائمة بل ضرورية اذا
 جعلت حجة لا متنازع مع ان الظاهر منها كونها سالبة
 مطلقة عامة فلا يكون حجة لهم والشارح المحقق اشار الى
 منع كل من الاول والثاني والثالث ثم صرح بتسليمه بمنع الرابع
 وابقاه وقيل في وجه كونه الالية الكبرية حجة لهم انه تعالى قد يخرج كونه لا
 يرى فانه تعالى ذكرها في اثناء المدح وكل صفة كان عدمها مدحا
 فيكون وجودها نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فثبت امتناع
 رؤيته تعالى و اشار الشارح المحقق الى جوابه بطريق المعارضة
 بالقلب بقوله وقد يستدل بالالية اه ونقول لا نسلم ان كل صفة كانت
 عدمها مدحا كان عدمها مدحا في جميع الاوقات فلا يكون وجودها
 نقصا في جميع الاوقات فتأمل فيه **برو عليه** ان عدم مدح المعدوم
 اه يعني اننا لا نسلم الملازمة في قوله لو امتنع لما حصل التمدح بنفيها
 لان ما كان عدمه صفة مدح اذا كان مستغنيا يكون عدمه اقوى في المدح
 ولا نسلم ان عدم مدح المعدوم بعدم الرؤية لا متنازع رؤيته لم لا
 يجوز ان يكون المدح احتمالا على العدم الذي هو معدن كل نقص
 الا يرى ان الاصوات والروائح لا تمدح بنفي الرؤية عنها مع ان
 رؤيتها ممكنة لاشتمالها على علامات النقص من الامكان والحادث
 والتجدد ووجه ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من كل الوجه يكون
 كل ما نفي عنه صفة نقص اما اذا لم يكن كذلك فيجوز ان يكون المنفي
 عنه صفة كمال **قوله** والحق اه لا يقال لم يمدح المستدل ان كل ممتنع
 يمنع امتناع المدح بنفيه بل ادعى ان الرؤية لو امتنعت لم يمنع امتناعها
 المدح بنفيها فلا يرد النقص عليه بان كلامنا من الشبهة يتناول المدح
 وقد ورد في القرآن التمدح بغير كل منهما عنه تعالى لاننا نقول التعريف
 بينهما محال لئلا يسل على صحة كماله كفى وادالم يكن امتناع شئ مانعا عن

عن المدح بنفيه لا يكون الالية الكبرية حجة لنا على جواز الرؤية قال بعض
 المحققين ان مراد المستدل هو الالتزام على المعتزلة لا تحقيق الاستدلال
 بها على جواز الرؤية لان المعتزلة لما اسندوا بها على الامتناع قال
 المستدل في اجواب انها لا تدل على الامتناع بل على الجواز وهذا القدر
 من المعارضة كفي في الالتزام عليهم غاية ما في الباب ان الاستدلال
 لما تعارضت اقطار كثر قطعا لا يفتقر المستدل لانه غرضه رد استدل
 لهم وهو حاصل وفيه نظر من وجهين الاول ان الظاهر المتبادر من
 كلام المستدل انه يكون غرضه تحقيق الاستدلال بهذه الالية الكبرية على جواز
 الرؤية الثاني ان الحق اذا كان عدم ان لا يمنع امتناع الشئ المدح بنفيه
 فالظاهر عدم التعارض وقال ايضا ان منبى كلام المستدل على العرف
 واللغة قال اهل العرف واللغة اذا ارادوا مدح شئ انه محال بذكره لا بصار
 مع انه مما يدر كماله لا بصار غداة لهذا القول منهم بدل على امكان الرؤية عادة
 بل على وقوعها بخلاف الاصوات والروائح فانها ليست مما يدر كماله لا بصار
 فلا يحسن مدحها بعدم ادراك الابصار وفيه نظر من وجهين ايضا
 الاول انه يتوقف في تمامية على ان الله تعالى مما يدر كماله لا بصار عادة
 وهو غير مستعمل الثاني انه يتوقف ايضا على امكان الرؤية فيلزم
 المصدرة كمالا كحقي قال الشارح ومنها ان الابات اه اقول تفصيل
 الشبهة السميعة على ما في شرح المواقف انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية
 في موضع من كتابه المجيد ان قد استعظموا استكبره وذلك في ثلثيات
 الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
 لقد استكبروا في انفسهم وغتوا غشاوة كبيرة ولو كانت الرؤية ممكنة لما
 كان طاعتها عاتيا مجاوزا للحد واستكبروا رافعا نفسه الى مرتبة
 لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الالية
 الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى آية جبره فخذكم
 الصاعقة وانتم تنظرون ولولا مكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها

في الحال الآية الثالثة بآلكت اهل الكتاب ان نزل عليهم كتابهم
السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا انما الله جهمه فاذنهم
الصاعقة بظلمهم سبى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازا لهم به في الحال
بأخذ الصاعقة ولو جاز كونه تعالى لكان سؤلهم هذا السؤال بعجزة
زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب قال الشارح والجواب انه يعني
ان الجواب عن هذه الشبهة ان ذلك الاستعظام انما كان لظلمهم
الرؤية فغنت وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى
والثانية انزال الكتاب في الآية الثالثة مع امكانها بلا خلاف كذا
يشترح المواقف وذكر فيه ان شبهة الثالثة من الشبهة السابعة
من طرف المنكرين للرؤية قوله تعالى موسى عليه السلام لن تراني ولن
للتأبيد واذا لم يراه تعالى موسى عليه السلام ابدالم يره غيره واجماعا
والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط قوله
ولن يتموه ابد اي الموت ولا شك انهم يتمونه في الآخرة للتخلص
عن العقوبة الشبهة الرابعة منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء
حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه له من وراء حجاب وارساله
ابايم الى الامم ليكلّمهم على استنهم واذا لم يره من تكلمه في وقت الكلام
لم يره غيره اجماعا واذا لم يره اصل لم يره غيره ايضا اذ لا قائل
بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام
يسمع بسمعه وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية قال الشارح ولهذا
اختلفت الصحابة في رويهم عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى
عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل هل رايت ربك ليلة المعراج
فقال عليه السلام نوراني اراه فيه دليل للفرقتين اذ روى في بعض
الهمزة والنون ويكسرهما فعلى الاول كان انكار الرؤية وعلى الثاني
كان اثباتها وقد ورد في الشرح اطلاق التور عليه تعالى وهو يؤيد

وهو يؤيد رواية الكسرة قال الشارح واما الرواية في المنام قيل قد
حكيت عن الكاظم الصغرى كعمر رضي الله عنه وعن السلف
كالجنيفة رحمه الله تعالى وعن ابى يزيد رايت ربى في المنام فقلت
كيف الطريق اليك قال انكرت نفسك قال الشارح لا كما زعمت
المعتزلة اعلم ان الفلكفة ذهبوا ايضا الى ان العبد موجد لفعال
الاختيارية الا ان المعتزلة ذهبوا الى انه موجد لها بالاجاب
والفلكفة ذهبوا الى انه موجد لها بالاجاب بمعنى الله بوجب
للعبد قدرة وادارة وهما بوجبان لها فلما حصل الرد على المعتزلة
كذلك حصل الرد على الفلكفة فوجه لقصره على المعتزلة التهم الا ان
يقال ان الشارح لم يستعمل ذلك بل رده بان الصحة انما هي بالقياس
الى القدرة وحدها واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس
الا الوجوب فلا يميز مذهب المعتزلة عن مذهب الفلكفة وقال
المحقق الدواني واعلم ان تحقيق مذهب الفلكفة انه لا مؤثر في
الحقيقة الا الله تعالى وان الوساظ بمنزلة الشرايط والآلات
وقد صرح به في الشفا ولكنهم لا ينكرون التوقف على الوساظ
وظاهر مذهب الاشعري فقيه قال الشارح الاول ان العبد اقول
لو كان العبد موجد لفعال الاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم
تفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الازيد والا نقص فيما
التي به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة
بالزيادة والنقصان فوقع ذلك المعين منه وانهما لاجل التقيد
اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما
يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة باختياره لا بد
ان تكون مقصودة معلومة له واما بطلان اللازم فلان النائم وكذا
الساى قد يفعل باختياره كما يفعل به من جنب الى جنب ولا يشعر
بكمية ذلك الفعل وكيفيته ولان اكثر المتكلمين يثبتون اجوبة الرد

وتركب الجسم منه فيكون السلول في الحركات لتخلل السكنات المتحرك
 منها باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته الباطنية بالضرورة
 ولأن الواقع بقدره العبد عند اجبا في واسنة الحركة وهي صفة
 توجب المتحركة مع ان اكثر العقلاء لا يتصورونه تلك الصفة و
 هذا الوجهان لا يزمان ابا الحين حيث يتوقف في اجزاه الفرد
 وينفي تلك الصفة ولان المحرك مثلا لا يصعب المحرك لا جزاءها الحالة
 ولا شعور له بها فليفتتوهم انه يعرف حركاتها ويقصد بها وقد
 يستدل عليه بان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور
 لشمول قدرته للممكنات باسمها ولا شئ مما هو مقدور الله تعالى
 بواقع بقدره العبد لا متناهي اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور
 واحد والالكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عن كل منهما
 ظاهر البطلان وقد يستدل عليه بان العبد لو كان موحدا لفعله
 بقدرته واختياره استقلال فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا
 لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه
 على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طريقه
 وتاثيرهما اتفاقا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع
 احدهما الى تزيين الى سبب فينتسب باب اثبات الصانع وذلك
 المرجح لا يكون من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانه تنقل
 الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح
 الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن ذلك الموجود المرجح
 المعروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل ح جاز ان يوجد منه
 الفعل نارة وبعد اخرى مع وجود ذلك المرجح فيها فتخصص احد
 الوقتين بوجوده محتاج الى مرجح لما خفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا
 تامة اهتف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس له منه واجب الصدور
 عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما اختياريا بطريق الاستقلال

الاستقلال كما زعموه كذا في شرح المواقف **الرسالة** واما الكسب
 اه جواب عن نقص الدليل بانه حار في العبد بالنظر الى كسبه
 لا فعله بقدرته واختياره مع ان حكم بدعاه متخلف عنه
 وحاصل الجواب منع اجريان وهو في المال راجع الى الملازمة
 وما ذكر من ان الكسب كيفية القصد والعلم الاجمالي سنده وانت
 وانت تعلم انه لا يكفي على لا بد من القول ايضا بان العبد عالم بفعله
 على سبيل الاجمال الا انه لم يذكره لشبوهه وظهوره من كماله المذكور كما
 لا يكفي **قوله** والحاصل اه يعني حاصل الجواب انه فرق بين الخلق و
 الكسب فان الخلق افادة الوجود بالاختيار فيتوقف على القصد
 الجزئي الذي يتوقف على العلم الجزئي اما بيان التوقف على القصد
 الجزئي فلان الافعال متفاوتة بالزيادة والنقصان فيمكن وقوع كل
 منها على وجه مختلفه فوقع المعين المخصوص ليس الا لاجل القصد
 بخصوصه واما بيان توقف القصد الجزئي على العلم الجزئي فلان القصد
 الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي كما يشهد به البداية بخلاف الكسب
 فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير في
 الوجود فيكيفية القصد الاجمالي الموقوف على العلم الاجمالي فلا بد ان الفرق
 بينهما بان الخلق لا يتبدل من العلم الجزئي التفصيلي بخلاف الكسب
 مشكل مع انه يمكن ان يقال العلم التفصيلي شرط للخلق الكامل
 دون الخلق الناقص فتدبر **قوله** وبه يندفع اه امي وبما ذكرنا من
 الامرين يندفع الامر ان احدهما انه يجوز ان يكون للعبد علم
 بالتفصيل ولا يكون له علم بعلمه بذلك التفصيل وثا بينهما انه يجوز
 ان يكون له علم بالتفصيل ولا يبقى زمانا طويلا فاندفاع الاول بالثاني
 والثاني بالاول **الرسالة** ينبغي ان يجعل اه يعني ينبغي العمل بمعنى
 المعمول والا لا يصح نعلق الخلق بنفس العمل لانه امر اعتباري

١٧: يجعل ص

غير موجود في الخارج كسائر المعاني المصدرية ومتعلق الخلق
لا بد وان يكون موجودا في الخارج لان الخلق افادة الوجود الخارجي
ثم ينبغي ان يحمل اضافته العمل الى صميم الخطاب بمعونة المقام الذي
هو مقام التمدح على الاستغراق مع ان الاصل في الاضافة انما هو
الهدى الخارجي اذ لو لم يحمل على الاستغراق فيجوز ان يراد بالعمل
مثل التدبير بالنسبة الى التجار لانه يعمه فلا يتم المقصود وهو ان
ان جميع افعال جميع العباد مخلوق الله تعالى والردية على المعتزلة
اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المجهول اعني ما يتعلق به الوقوع
من اجوابه مخلوقة له تعالى فيما يقع بقدرة العبد واختياره
من الاعراض مثل الصوم والصلاة وكذا ما اعلم ان كلام المحشي انما
منبني على ان الفعل الذي دخل عليه المصدرية يكون بالمعنى المصدر
المصدرى لا بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الالهية او على ان الحاصل
بالمصدر لا يتم مثل حركة المفتاح التي حصلت بسبب حركة اليد فلا
يرد ان المصدر كما يطلق على المعنى المصدرى كذلك يطلق على
الحاصل بالمصدر اما حقيقة لغوية او عرفية او مجازا مشهورا بحيث
يفهم منه بل قرينة تدل عليه وهو لا يتم مثل السيرة فلا حاجة الى
جعل المصدر بمعنى المفعول الذي يتعلق به الوقوع ولا الى حمل الاضافة
على الاستغراق ولا يحفى عليك انها اذا لم تحمل عليه فلا يتعين التمسك
بجميع افعال جميع العباد فلا يتم المقصود ايضا **قوله** واما بالوصول
اه يعني ان ما اذا حملت على الموصولة فلا يحتاج في تحصيل الاستغراق
الى القرينة لان ما الموصولة غايته تفيد الاستغراق بالوضع بخلاف
الاضافة فانها موصوغة في الاصل للهدى الخارجي بناء على انه هو
الاصل في الاعتداف فلا بد في تحصيل الاستغراق من قرينة تدل عليه
فلا يراد ان الاضافة تكون للاستغراق بالوضع فتدبر **قوله** وبالجملة

وبالجملة حذف الصيغة قل تكلفا يعني ان حمل ما على المصدرية يحتاج
الى التكميلين احدهما جعل المصدر بمعنى المفعول وثانيهما حمل
الاضافة على الاستغراق بخلاف حملها على الموصولة فانه انما يحتاج
الى تكلف واحد وهو حذف الصيغة فالراجح هو الحمل على الموصولة
مع ان الراجح ترجح الحمل على المصدرية فبذلك ترجح الرجوع عند وجود
الراجح قبل عرض الشرح مجرد بيان وجه جعل المصدرية لا ترجيح على
الموصولة حتى يرد ما ذكره وقيل يمكن ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد
ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الثاني اقول لا يخفى عليك
ان الاول خلاف الظاهر المتبادر من عبارة الشرح كما ان الثاني
خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المحشي قبل المراد بما يعملون
الاضنام فيكون المعنى والله خلقكم واصنامكم فلا يكون دليل على
المقصود وهو اثبات ان جميع افعال جميع العباد مخلوقة له تعالى
مع الردية على المعتزلة فلا يرفع ما قيل من انما اذا سلمنا ذلك
المعنى ان الله تعالى خلق مادة الاصنام وصورتها ولا شك ان
صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد ولكن
بطريق التوليد عند المعتزلة فعلى هذا يكون الالوية الزا على المعتزلة
القائلين بان افعال العباد الحاصلة بطريق التوليد مخلوقة للعباد
بطريق التوليد لان الخصم لا ينكر هذا بل ذاك ولا يخفى عليك ان
الخصم مانع في مقابلة الاستدلال بالآية فهو القول خارج عن قانون
المناظرة لانه منع المنع اذ يدل عليه قوله سلمنا وان الخصم يقول
لان سلمنا ان معنى الآية خلق الله مادة الاصنام وصورتها يجوز
القصر على خلق المادة فقط قال الشرح اي يمكن بدلالة العقل اقول
تخصيص الشئ الاعم بالممكن المطلق لا يخرج صفاته تعالى لا بد
لاخرها من تقييد الممكن بالمباين للآدم الا ان يقال ان معنى
الخلق افادة الوجود الخارجي مطلقا سواء كانت بالايجاب

او بالاختيار وصفاته تعالى ليست موجودة بذواتها بل بالجاب
ذاته تعالى اياتها ولا يلزم منه اطلاق المخلوق عليها لانه ليس بالحدث
او ان يقال ان المتبادر من الممكن غير الله وصفاته وهذا القدر
يكفي في دفع لزوم كون الله مخلوقا وكون صفاته مخلوقة فلهذا لم
يقتضه بالمباين اعلم ان تخصيص العام ببعض ما يتناول اذ كان
بالقرينة العقلية دون النقلية لا ينافي في كونه قطعا فيه والعقل
حكيم بان الواجب لا يكون مخلوقا كما حكم بان المستع لا يكون مخلوقا
فلابد ان العام اذا خصص البعض فلا يكون قطعا فيه فيلزم ان
لا يكون الآية الكريمة حجة قطعية مع ان المطلب قطعي فتدبر
وقد بوجه اه اي وقد بوجه الآية الكريمة من طرف المعترلة بان
المراد بالخلق المخلوق المتعلق بالجواهر فلا يكون حجة على ان افعال العباد
مخلوقة له تعالى واجواب عنه انه خلاف الظاهر اذ لا رتبة تدل على ذلك
التخصيص فوجب حمل على الظاهر وهو تعميم الخلق بحيث يعنى جميع الجواهر
والافعال وبؤيته حذف المفعول بل جعل الخلق منزهة لا بمنزلة التلازم
بجذبه فالعنى التلخيص لمن يوجد فيه حقيقة الخلق كمن لا يوجد فيه
حقيقة الخلق كما قال المفسر في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون فيكون الآية الكريمة حجة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى
وقد يقال من طرف المعترلة ان الخلق على قسمين احدهما الخلق
بلا آله ومباشرة اسباب وثانيهما الخلق بالآله ومباشرة اسباب
والمراد بالخلق في الآية الكريمة انما هو الخلق بلا آله ومباشرة اسباب
واجواب عنه ما مر فلذا لم يذكر المحشى الفاضل هذا التوجيه غير الظاهر
ايضا **ـ** ويمنعون اه يعنى ان المعترلة لا تثبتون الشريك
فواجوب الوجود ويمنعون كونه خلق المطلق من طحا لا استحقاق العباد
ويقولون كونه الخلق المتعلق بالجواهر والخلق بلا آله ومباشرة اسباب
من طحا لا استحقاق العباد ويمنعون ايضا ورود الآية التيقنة

التيقنة وهي قوله تعالى ان الخلق كمن لا يخلق في مقام المدح
بالتيقنة ولقائل ان يقول ان طحاها الآية تعميم الخلق وكونه من طحا
لاستحقاق العباد وكونها في مقام المدح بالتيقنة بقرينة
ما قبلها وهو قوله تعالى اتعبدونه ما تحتون فتدبر قال الشارح حتى
قالوا ان المحسوس اسعد حالنا منهم اقول قيل لا يقال هذا كقولهم
في الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر لا ثبات
الخيرية للقبيل عقلا ومنه عا بذليل قطعي لا ان نقول المنوخ هو
الخيرية مطلقا اما لو قيل النصرانية خير من اليهودية من
جهة لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام او اليهودية خير
من النصرانية من حيث ان كفرهم في النبوة وكفر النصارى
في الآسية فلا كفر واما قوله تعالى قالت اليهود عزير بن الله فاما
قاله طائفة من اليهود قال الشارح واحتجت المعترلة
اه اقول ان المعترلة القائلين بان العبد موجود لا فعالة لا حجة
اخلفوا فاقول الحسين ومن تبعه يدعى في ايجاد العبد لفعله الضرورة
ويزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة الى الاستدلال وبيان
ان كل احد يجد من نفسه النفقة بين حركتي المختار والمرتعش
والصاعد باختباره الى المنارة وان فطنتها ويعلم ان الاول
يستند الى دواخيه واختباره وان لا تلك الدواخى والاختبار
لم يصدر عنه شئ منها بخلاف الاختبرين اذ لا مدخل في شئ منهما
لارادته ودواخيه واجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير
الاختيارية ضرورية لكنه غائب الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار
في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها
في غيرهما وذلك لانه لا يلزم من دوران الشئ كالفعل الاختيارى
مع غيره كالقدرة والدواخى وجود وعدا وجوب الدوران لجواز ان
يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على

ثبوت كون المدار علة للبداء ولا من العلة ان ستم ثبوتها
 الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا خيرا لمن العلة
 المستقلة واما خبرنا الى الحين ومن تبعه فيستدل على ان العبد
 موجد لا فعاله الاحتيارية بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد هو
 انه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاحتيار لبطال التكليف
 بالامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موحدا بالفعل مستقلا
 ايجاده لم يصح عقله ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل
 ان ادب الذي ورد به الشرح اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل
 بايجاد فعله وارفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستقلا اية مطلقا
 حتى يمدح به او يذم وارفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد
 والوعيد لم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم
 فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة
 لله تعالى فيجوز ان يعكس الامر ويعاقب الانبياء واتباعهم و
 ثبت الفراعنة واتباعهم فلا يتصور للبعثة منفعة اصلا وجواب
 منع الملزمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحل لا باعتبار
 الفاعلية حتى يشترط فيها الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء
 ويذم بحسبه ونسبه فان ذلك باعتبار انه محمل لهما لا مؤثر فيهما واما
 الثواب والعقاب المعتبران على الافعال الاحتيارية فكسائر
 العاديات المعتبرة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
 عقلي وانجاء موال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى
 الاحراق عقوبته من النار ولم لم يحصل ابتداء ولم يحصل عقوبته
 من النار فكذلك اهلنا لا يصح ان يقال لم انا ب عقوبته افعال
 مخصوصة وعقاب عقوبته افعال اخرى ولم لم يفعلها ابتداء ولم
 يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها
 قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله تعالى

الله تعالى الفعل عقوبتها عادة وباعتبار ذلك الاحتيار والترتب
 على الدواعي يصيب الفعل طاعة اذا وافق الشريعة ومعصية
 اذا خالفه ويصير علامته للثواب والعقاب لاسباب موجبة
 لاستحقاقها كما في شرح المواقف وبهذا التفصيل يظهر لك
 ان التكليف كون الالف من مكلفا بان يقال له افعل كذا
 وكذا ولا تفعل كذا وكذا واما قاعدة التكليف فهي كون المكلف
 به امر الاحتيارية فافقه المحشي الفاضل لهما به كان على تاني
 فلا يرد ما قيل من ان ما ذكره المحشي في التفسير ليس بقاعدة
 التكليف بل هو مبنيها وقاعدة التكليف كون الالف من
 مكلفا **ف** قد يقال يجوز ان هذا اجمال ما فصلناه من
 اجواب س بقا واجواب في الشرح غيره لانه باثبات الكسب
 الاحتيارية هو الوحدة فلذا اختاره الشارح المحقق وقيل
 في اجواب هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانا والذم اعترا
 ضيا واعتراض عليه بانه كما ينفعنا ينفع اجرة الضمان
 علينا لاننا من كل وجه فلذا لم يلتفت الشارح المحقق واختر
 على جواب المحشي الفاضل بان المراد بالمدح والذم هو المدح
 والذم على فعل الفاعل ذلك الفعل لا المدح والذم على محرر
 الانصاف ووجه نظره يعرف وجهه بالتلبيح الصادق فتأمل
قوله فان الله تعالى اه يعني ان الله تعالى اجرى عاداته
 بكون الاشياء على كونها بقوله كن وان لم يمتنع بكونها بدونه
 فخلق قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
 على الحقيقة واريد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي
 الحادث والآن يلزم الاحتياج الى خطاب آخر فيلزم التسلسل
 وايضا يلزم قيام الحادث بذاته تعالى وحمله اكثر المحققين على
 المجاز عن سرعة الاجاد وسهولته على الله تعالى وهو البروت

عن الشيخ الى منصور المانري ويحمل ان يراد بحكمه تعالى علمه تعالى
بوقوع افعال العباد ولا يدين الامرين قال الشارح لا يبعد ان
يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين **ف** هي من الصفات
الفعلية اي اذا كان المراد بالقضاء الفعل مع زيادة الاحكام
يكون من الصفات الفعلية فيرجع اما الى تعلق التكوين كما هو الواقع
لما في الشيخ ابن منصور المانري وي الى تعلق القدرة عقيب تعلق
الارادة كما هو المناسب لما في الشيخ الى الحسن الاشعري فينبل عليه
ان بعض افعال العباد يتوقف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه
تعالى فيه نظر لانه انما يتصور بالنسبة الى الكسب لا الى الخلق فالعقيد
احترار في اذا جعل الفعل في التفسير مثلا لكسب العبد ووقع في اذا
جعل محققا بالتأثير قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام
الشيء اما قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي
حكما افعلا كما في قوله تعالى فقضيت سبع سموات اي خلقتهن و
اتقن امرهن **قوله** وفي شرح المواقف اه قال فيه واعلم ان قضاء
القدر عند الاشاعة هو ارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما
اي عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها اياها على قدر مخصوص وتقدر معين
في ذواتها واحوالها واما عند الفلكفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي
يكون عليه الوجود حتى يكون على حسن النظام والكل الانتظام وهو المسمى
عندهم العناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات من حيث جملتها
على حسن الوجوه والكمها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني
باسبابها على الوجه الذي تقر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء
والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى
بهذه الافعال ولا يسنون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم والغرض من هذا النقل اشارة الى ان التفسير المذكور مخالفت
لما اجمع عليه الاشاعة من ان القضاء الارادة الازلية التي هي من

من الصفات الذاتية فالجواب عنه بان الشارح لم يجعل القضاء
على هذا المعنى لان المص قال بارادته ومشيئته وهما بمعنى واحد
فلو حمل عليه يزم زيادة النكران ليس على ما ينبغي لان التلويح ان
يقال ان المختار عند الشارح ان يكون معناه اتمام الشيء قولاً او فعلاً
التم الا ان يقرر السؤال بوجه آخر وهو ان الشارح لم اثر هذا المعنى
على معناه المذكور في شرح المواقف فالجواب مبنى على التزم التعدد
في معناه او التجوز في هذا المعنى فتأمل قال بعض الافاضل ان القضاء
قد يكون بمعنى الامر كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وقد يكون بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا الى بني
اسرائيل في الكتاب لتفدن في الارض وقد يكون بمعنى الحكم كما في
قوله تعالى فاقض ما انت فاضل ونسبته هذا المعنى الاخير الى الحكم نسبة
المشيئة الى الارادة فيجوز ان يراد ههنا واعتراض عليه بعض المحققين
بان كلها الفاظ مراد بها الى معنى واحد وهو اتمام الشيء قولاً او فعلاً
بحسب سببته المقام بواحد وقال البعض الاول قال الاصفهاني في القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة
ومجتمعة على سبيل الابداع وظن ذلك البعض ان ما قاله الاصفهاني في هو
المعنى الرضائي عند المتكلمين المعيار لمعنى القضاء عند الحكماء واعتراض
عليه البعض الثاني بان ما ذكره الاصفهاني راجع الى تفسير الحكماء وما يؤخذ
منه فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود الطلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر
عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما
قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح اشارات للمحقق الطوسي
حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمع على سبيل الابداع كذا ذكره المعين في حواشيه ويؤيده
ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات
ثم قال ذلك المعتزض ليس للقضاء الاثنية معان احدها اللغو في و

والثاني مصطلح الاشاعة والثالث مصطلح الفلكفة **قوله**
قيل عليه اه وجه ذلك ان القائل برسيت بقضاء الله تعالى لا يريد
الرضا بنفسه بل يقضاه وهو المقتضى **قوله** بفعل الله
الاول على تقدير كونه القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام و
الثاني على تقدير كونه عبارة عن ارادته تعالى لازية وقوله ايضا اما اشارة
الى الرضا بالفعل او الى الرضا بالكفر من حيث هو متعلق بمقتضى ووجه
الاستلزام ان الرضا بهما لا يتصور الا بالرضا بالطرفين من حيث
كونهما متعلقين فهو في الحقيقة اخذ بقبحيته فالرضا بالتعلق بالمحبت
يرجع الى الرضا بقبحيته وهو التعلق مطلقا فاللزام من وجوب الرضا
بالقضاء انما هو وجوب الرضا بالمقتضى من حيث انه متعلق بالقضاء
لا وجوب الرضا به من حيث هو فلا يرد الاعتراض الذي ذكر في الشرح
فظهر منه ان قوله وانت جدير ابطال الاعتراضات بقوله ثم الرضا
بهما اشارة الى ان جواب الشرح اما منع لزوم او منع بطلان اللزوم
قال في شرح المواقف الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقتضى والكفر مقتضى
لا قضاء واحاصل ان الانكار المتوجه كالكفر انما بالنظر الى المحبة لا الى
الفاعلية يعني ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته واجاده اياه و
نسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له والقضاء به وانكاره باعتبار
النسبة الثانية دون الاولى والرضا باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
والفرق بينهما انه ليس يلزم من وجوب الرضا بشئ باعتبار صدوره عن
فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ اخر اذ لو صح ذلك لوجب
الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا فتدبر **قوله** ولما كان اشارة
الى وجه الترجيح ووجه الاصل والمنشأية التقدم والمزومية ووجه
التأمل الاشارة الى السؤال مع جوابه اما السؤال لانه لا فرق بين
القضاء وبين سائر الصفات في وجوب الرضا بهما وتعلقهما فاما وجه
تخصيص قولهم بان القضاء بالقضاء واجب واما اجواب فهو ان القضاء

ان القضاء لما كان صدور الالام من اثاره كان مظنة ان يعرض
العباد فيه ولم ير ضوا به وتعلقه فمدفع هذا التوهم قالوا يجب
الرضا بالقضاء كذا قيل فيتمثل ويحتمل ان يكون اشارة الى
الجواب بوجه آخر عن اصل الاعتراض مع ما عليه اما اجواب فهو ان
الرضا بالكفر انما يكون كذا اذا كان مع الاستحسان له واما اذا كان
مع الاستقباح له لقصد زيادة العذاب والانتقام فلا يدل عليه
قوله تعالى حكايه ربنا اطمن على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا
يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واما تقرير ما عليه فهو ان ذلك انما
هو في الرضا بالكفر الغير لان الرضا بالكفر نفسه كونه مطلقا قال في
التبارة جانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد
اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بالكفر الغير ان كان
لا يجب الكفر ولا يستحسنه كذا قيل **قوله** قالت المعتزلة اه امي
في التفصي عن لزوم النقص والمغلوية فان تحقق المراد عن الارادة
التفويضية لا يدل على العجز اصلا ولا يوجب كليات التخلف عن الارادة
القسرية فلا يلزم الشناعة **قوله** وليس بشئ اه يعني ان التخلف
عن الارادة التفويضية يوجب نقص ومغلوية ولا اقل من الشناعة
حيث لم يقع مراد الملك بل مراد اتباعه فحاصله منع عدم اللزوم
فيل ايه جاصله انه لا يفهم من الارادة التفويضية الا الرضا فتختلف
المراد عن الارادة التفويضية تختلف المراد عن الرضا ولا يلزم منه
شئ من النقص والمغلوية والشناعة وهو مذهب اهل السنة
فلا يلزم ح من تخلف المراد عن الارادة التفويضية شئ من
النقص والمغلوية والشناعة فتأمل **قوله** وموكلام خاله
حاصله ان الرضا عندهم هو الارادة مطلقا سواء كانت
مع ترك الاعتراض او لا فتختلف المراد عن الرضا عندهم عين
تختلف المراد عن الارادة فيلزم النقص والمغلوية والشناعة

بجلاف الرضا عند فاته عند هو الارادة مع ترك الاعتراض
او نفس ذلك الترك فان الصانع قد جامع مع تعلق الارادة
كما في ايمان المؤمن وقد لا يجمع معه كما في كفر الكافر فلا يلزم من
القول بتخلف الرضا عن القول بتخلف المراد عن الارادة
ولا يلزم من عدم التعلق والشناعة في الاول عدمها في الثاني
فالاول جائز في حقه تعالى والثاني قد يترتب ان للمختر
ان يقولوا ان الارادة التقويضية هي الامر والنهي ولا شك
ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم شيئا من النقص والمغلوبية و
الشناعة واختار من عليه بان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم
ما يشتر به القوم من طلب المأمورية سواء كان مراد الاول وليس كذلك
فان الامر عندهم هو الارادة فتختلف المأمورية عن الامر فتختلف المراد عن
الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريب فيه نظر لان الامر عندهم
يستلزم الارادة واللازم غير المأمور **قوله** او بلنا خيرة لقدرته
وهو مذهب الاكثرى اي لا يدخل لقدرته العبد واداته الا من حيث
انه تعالى اجري عادته على ان العبد اذا صرف قدرته واداته نحو
الفعل خلق الله تعالى ذلك الفعل خفيف ذلك الصنف فذلك الفعل
مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد اعلم ان البعض فرق بين
الاختيار والارادة وقال ان الاختيار مسبق بالتردد والارادة
اعلم **قوله** او قدرة العبد فقط بلا ايجاب اه قد عرفت ان عدم
الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة وانما بالنسبة
الى تمام الشرائط من الارادة وغيره فليس الا لايجاب والله
الاضطرار فلا يظهر الفرق بين المذهبين كما ذكره ولذا قال بعض
المحققين ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة وهما بوجبان وجود المقدور نعم يكون بيان
الفرق بينهما على ما قاله بعض الافاضل بان خلق القدرة والارادة

والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء
على سبيل الايجاب اعلم ان ما ذكره المحقق الفاضل جنتي على ظاهر
كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل الجواهر كلها وان
المراتب شروط معدة لافاضة المبدأ وصرح في شرح الاشياء
بان الكل يتفقون على صدور الكل منه تعالى وان الوجود معلول له
تعالى على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم وانقل من افلاطون
من ان العالم ككرة والارض مركزها فانك تستفي وحوادث سهام
والانسان هدف والتد تعالى هو الرامي فاين المقتدر بذلك
كذا قاله المحقق الدواني في شرح العفايد العنصرية **قوله** والمروني
اه ذكره في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشهر في الكتب
الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو
القدرة لا الخلق سواء وان الحوادث كلها حادثه بقدرته تعالى
غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد وما لا يتعلق **قوله** او مجموع
القدرتين اه يعني ان مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد يتعلق
بنفس الفعل ويؤثر فيه بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالثابت
فيه فاذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة وهذا اقرب
من الحق والاشهر في الكتب انه جعل كلامها مؤثرا فيه وجوز اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد فانه باطل صريحا كما قبل منه نظرا
يستلزم كون قدرته تعالى غير مستقلة وهذا باطل صريحا ايضا
قوله او على ان يؤثر اه يعني ان قدرة الله تعالى مؤثرة في نفس
الفعل وقدرة العبد مؤثرة في وصفه بان يجعله موصوفا بمثل
كونه طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تاديبا او ايدا فان نفس
اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة على التقدير الاول
ومعصية على التقدير الثاني واقع بقدرة العبد والظاهر ان
لم يرد به ان قدرة العبد مستقلة في ذلك الوصف واللا يلزم عليه

ما لم يعم على المعتزلة بل اراد به ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك
الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا قال المحقق
الدواني في شرح العقائد العنصرية ويرد على مذهبه ان هذه الصفات
صفات اعتبارية لازمة لفعل العبد باعتبار الموازنة للشر
والخالف لانه فلا تصحح لان تكون اثر القدرة كذا قيل فيه نظر
لان القدرة ههنا قدرة العبد لا قدرة الله تعالى والفرق بينهما
ظاهر **قوله** والمقصود ههنا اه يعني ان قول المص رحمه الله تعالى
لا يصدق الا على مذهبين فان قوله للعبد والفعال روي
الجبرية اذ لا فعل لهم عند اصلا وعلى القاضي ايضا اذ للعبد
عنده اوصاف الافعال لا لنفسها وقوله اختيارية روي على الحكماء
فعل العبد بقدرته عند هم بالايجاب فلا وجه للتخصيص بقوله لا كما
زعمت الجبرية ويمكن دفعه بادنى تأمل فاما **قوله** لا يجب
ان يعلم اه جواب سؤال مقدر لا يحق تقديره على من له اولى بغيره
في العلم والمداد من البعض الغير الجاري قوله ولا انه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب
على افعاله **قوله** فقيه نظر مر ذكره وهو ان ترتب الثواب والعقاب
امر عادي كترتب الاحراق عقيب ستر النار فكما لا يتحقق ان يقال
لم ترتب الاحراق على ستر النار كذلك لا يتحقق ان يقال لم ترتب
الثواب على هذا الفعل والعقاب على ذاك الفعل ويمكن ان يقال
ان المقصود ان ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد
بحسب جري عاداته تعالى فلم يكن للعبد اصلا ان لا يتصور ذلك
ومن المعلوم ان هذا الجواب كحقيق لا الزام **قوله** وقدير ايضا
على الجبرية اه يعني كما مر وعلى الجبرية عدم صحة نفس التكليف كذلك
يرد عليهم فائدة التكليف لان فائدة التكليف طلب الفعل
والترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف

التكليف بلا فائدة كذا قيل وفيه نظر لان ذلك الطلب نفس
التكليف وحمل التكليف على كون المأمور به والمنهي عنه فعل
اختياريا بعيد جدا واحق ان فائدة التكليف اما ان يقال
واما ترك الفعل ولا يبعد ان يقال ان فائدة الاستحقاق
للثواب او العقاب والمذكور في الشرح الايراد بعدم جري
العادة وظني ان الشارح المحقق افاد بقوله لما صح تكليفه
ليرد عدم صحة التكليف وبقوله ولا ترتب اه ليرد عدم الفائدة
العادية للتكليف **قوله** ولا يرد ههنا اه يعني لا يرد على الاثر
ان يقال اذا لم يكن لقدرة العبد ما يثير في افعاله اصلا لم يفد
التكليف شيئا اصلا لجواز ان يكون ذلك التكليف واجب
لا اختيار للعبد فعله ونصرف قدرته وادائه اليه ليرتب
عليه ترتيبا عاديا حتى لا يفتقر لذلك الفعل **قوله** هذا بيان
الجبرية اه اشارة الى دفع ما يورد من ان هذا السؤال مع جوابه
قد سبق حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجورا اه فلا وجه لا يرد
ههنا لانه يستلزم التكرار وهذا الدفع لوجهين الاول ان هذا
بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل
والترك حيث قال لا تهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او
بعده فيمتنع وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجورا اه
بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل
فقط فلا تكرار فيه نظر لان المذكور ههنا مشتمل على ما سبق فيلزم
التكرار بالنظر الى المشتمل عليه الثاني انه يقتضي في السؤال والجواب
ههنا ما يرد السؤال الثاني مع جوابه عنه بالحل والنقض بافعال
الباري بخلاف ما سبق فلا تكرار واحق عندى ان ما سبق من طرف
المعتزلة بناء على تعميم القدرة والارادة والمذكور ههنا من
طرف الجبرية بناء على تعميم العلم والارادة فلا تكرار اصلا ولا يبعد

ان يقال ان السابق اعراض بزم التكليف بما لا يعقل والمذكور
هنا بزم عدم الاختيار في الافعال ولا يمنع لزوم بينهما
اعتراضين قبل واعلم ان بعض الكفر والفسق من الافعال
الموجودة ابا مبنية على العرف او المراد الموجودات في العبد بمعنى
انصافه بها في الخارج لا في وجودها في انفسها والاولى ان
عدمها لا تحقق لها في الخارج وفيه نظر لجواز كون التقابل بين
الايان والكفر وبين الطاعة والفسق تقابل تضاد لا تقابل
العدم والملكية فان قيل اذا لم يمتدح بما جاد به النبي عليه السلام
فيكون كافرا سواء صدق بخلافه او لم يصدق بشئ اصله فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكية واذا لم يأت بالافعال الشريفة
فيكون فاسقا سواء اتي بكلها او لا فيكون التقابل بين
الطاعة والفسق تقابل العدم والملكية قلنا الترتيب من جملة الافعال
لان اصحابنا قالوا ان كل من الكفر والفسق بقدرته الله تعالى
وارادته وخلقه لا يرضاه وقالوا ان كل من الثواب والعقاب
يترتب على افعال العباد بحسب جري عاقبة الله تعالى ولا شك في
ان اثر الارادة ويخلق هو كذا وهو اسم خاص بالموجود الخارجي
وايضا لا شك في كون الصوم مثلا طاعة فان اريد به المعنى
المصدرى فهو امر اعتبارى غير موجود في الخارج وان اريد به المحاصل
بالمصدر فيجوز ذلك في الزمان مثل ولا شك في كونه فاسقا **فلهذا**
وانت جدير به يعني ان اعدام كذا اثره فليست بالارادة
والا كانت حادثة لان اثر الارادة حادثة فيلزم خلاف المفروض
فتبين ان شرح الارادة بحيث تنال لكل من الوجود والعدم محل
بحث ولعدم كون العدم اثر الارادة ورد في الحديث المرفوع بان
الله كان وما لم يشأ لم يكن فاسد عدم الكون الى عدم المشيئة لا الى
مشيئة العدم كذا نقل عنه فلا يظهر ان يكتفى بتعظيم العلم وان

جعل ما

او ان يقول في حق الارادة ان تعلقت بالوجود فيجب الوجود
ان لم تتعلق به فيمتنع ذلك الوجود لان تعلق الارادة ببعض من
العلة الناقصة لذلك الوجود فعدم العلة الناقصة له وعدمها
غلبة العلة وظهر منه ان العدم ليس باثر الارادة اذ لو كان اثرها
وقد كان اثر عدمها فيلزم التوارد وكذا النظر في غلبة العدم
يمكن ان يقال اراد بالعدم ترك ذلك الفعل وهو من جملة
الافعال الموجودة او اراد بتعلق الارادة بالعدم فتعلقها به
باعتبار العدم يعني تعلق عدمها به ولكن لا يخفى عليك كمال
بعده ولا يخفى عليك ان بقا العدم عبارة عن العدم بالنسبة
الى الزمان الثاني فلا يصح ايضا ان يكون متعلق الارادة حتى يقال
ان الارادة متعلقة بالعدم باعتبار ابقائه في العدم والقول بان
تقدم تعلق الارادة بالعدم عليه يجوز ان يكون ذاتيا لازما بنا
بان يكون التعلق ايضا ذاتيا فلا يلزم حدوث العدم من كونه
متعلق الارادة وان كان دافعا لهذا الايراد لكنه يستلزم جواز
ذلك بالنسبة الى وجود العالم فلا يتم الاستدلال على كونه تعالى
فاعل محتارا فيه فلا يتصور ذلك القول من طرف المتكلمين فلهذا
لم يثبت اليه المحشى الفاضل **قوله** والمعتزلة به يعني ان المعتزلة
لما جوزوا تخلف المراد عن ارادته فالتفويضية المتعلقة بوجود
فعل العبد وعدمه فلا يسمون وجوب وجود الفعل ولا امتناع
وجوده بل يقولون بإمكان كل من الوجود والعدم بعد تعلق
تلك الارادة فهم يتوجه السؤال بتعظيم ارادته فكيف عليهم لان الارادة
المتعلقة بالافعال الاختيارية للعباد انما هي الارادة التفويضية
لا القطعية عندهم وانما قال لم يتوجه السؤال بتعظيم الارادة عليهم
لان السؤال بتعظيم العلم يتوجه على اكثر المعتزلة بناء على استحالة
انقلاب العلم جهلا عندهم ايضا وانما قدنا بالاكثر لان البعض

منهم كافي الحسب حكم بانه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
فلا يتوجه عليه السؤال بتجسيم العلم ايضا والعرض من ذكر هذا القول
الاشارة الى جواب سؤال مفقود لا يخفى تقريره على من له ادنى
بصيرة من العلم **قول** - فليمنع هذه المقدمة ايضا يعني ان جعل
كل من العلم والارادة بان العبد يفعل او يتركه باختيار فعله لا
واجبا او ممتنعا يمنع كما يمنع كون وجوب الفعل الاختياري او
امتناعه لاحصل بالاختيار بناء على ثبوت العلم والارادة به كذلك
متنا في الاختيار لان العلم تابع للمعلوم لان المطابقة بينهما لازمة
والا لا يكون علما به بل جهلا به والاصل فيها هو المعلوم والعلم خلق
وحكاية عنه الا يرى ان صورة النفس انما تكون علما اذا كانت مطابقة
له حتى لو خالفته بوجه ما لم تكن علما بل جهلا له وان الارادة متعلقة
بالفعل على وفق العلم به فهي متفرقة عنه فتابعة له فهي تابعة للمعلوم
الاختيارى ايضا فلا مدخل لهما في جعل الفعل واجبا او ممتنعا ولا
في سلب القدرة والاختيار عن فاعله وقولهم والالزام القلاب
علمه تعالى جهلا وتختلف المراد عن ارادته لا يثبت الايجاب بل الاستلزام
والوقوف بينهما ظاهرا فيه نظر لان معنى السببية ههنا ان المعلوم
وجد في علمه تعالى على الوجه الذي يسوجب في الخارج على ذلك الوجه
ولاشك ان فعل العبد ممكن بالنظر الى ذاته ولكن لما تعلق كل من
العلم والارادة بانه بغير رغبة بالاختيار على هذا الوجه في وقت
كذا فيلزم وجوده باختيار العبد على هذا الوجه في ذلك الوقت لا يترك
الجهل والجهل عليه تعالى وكلهما محالان فثبت ان لكل من ذلك العلم
وتلك الارادة مدخل في وجوب الفعل ولعل هذا وجه التامل **قول**
يكون فعل العبد اى اذا كان الوجوب او الامتناع بتوسط الاختيار
محققا لاختيار العبد في فعله لا يكون ذلك الفعل كحركة الجهاد الذي
ليس له اختيارا أصلا وهو المقصود ههنا بناء على انه يحصل بغير

به بغير الجبر في الافعال الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف ههنا
واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا على
ما هو المفتر عند اهل الحق فيكون من الله تعالى فيلزم ان يكون مخلوقا له
تعالى فيلزم الجبر فهو مستلزم عند الشيخ الاستغنى لانه يقول بان العبد مجبور
في اختياره فانه محل له ومختار في افعله لان الجبر في الاختيار لا يستلزم
الجبر في الافعال وهو جبر متوسط عنده بين الجبر في اللفظ وهو مذهب
الجبرية وبين التفويض الى العبد كلها وهو مذهب المعتزلة واما
الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلم يصحوا بل يزوم الجبر فقالوا ان الاختيار
يعني الارادة وهي صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين
اي الفعل والشك من غير داخ ولا مرجح آخر فكون ذلك الاختيار من
الله تعالى لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه العبد فاعلم مختارا لا يرى ان
صدور ارادته تعالى عنها انما هو بالاجاب ومع هذا لا يستلزم الجبر
ولا ينافي كونه تعالى فاعلم مختارا بالاتفاق ولا فرق بينهما في عدم كون كل
منهما باختيار صاحبه لا يذهب عليك ان ما ذكره لا يدل الا على كون العبد
مختارا في فعله بواسطة تلك الارادة ومجورا في ذلك الاختيار وهو
مذهب الشيخ الاستغنى وتوضيحه ان رجلا اذا قال لرجل كن على المشي و
انفاما اقتلتك فاذا كان ما شيئا فهو مجبور في اختياره ومختار في فعله
بجواز اخذ الرجل الاول وجوه بالقوة والسدقة فانه مجبور في فعله في هذه
الصورة والعرض من هذا القول اما بيان حصول المقصود على كل المذهبين
او دفع ما يقال من ان الاختيار لا يكون من العبد والاي لزم كونه موجبا
له اما بالايجاب او باختيار آخر فيلزم التسلسل فوجب ان يكون من
الله تعالى فيلزم الجبر قطعا وحاصل الدفع انه ان اراد الجبر في الاختيار
فالملازمة مستلزمة وبطلان القارم غير مستلزم لان الجبر في الاختيار لا يستلزم
الجبر في الفعل وانما اراد الجبر في الفعل او في الجميع فالملازمة غير مستلزمة
على مذهب الشيخ واما الدفع على مذهب الاستاذ فممتنع الملازمة ولم يلتفت

الى الجواب عنه بان ارادة العبد ليست بموجودة ولا معدومة
بل واسطة بين الوجود والمعدوم او بانها ليست موجودة بل معدومة
فلا يلزم شئ الاصل لان ارادته تعالى موجودة وقديمة فلا وجه لجعل
ارادة العبد واسطة او معدومة وانته لا دليل على بثوث الواسطة
بين الوجود والمعدوم نعم لا بد وان يكون صرف الارادة الى جانب
المراد امر اعتباريا والا فيكون موجودا فلا يكون من العبد بل من الله
تعالى فيلزم كجبر المحض لمن قال بخلقوية الارادة لا يكلم بخلقوية صحتها
ومن قال بعدم محكومية الارادة اراد عدم محكومية الصفة واظلم
عليه لفظ ارادة جويزة فتدبر **قوله** توجيه النقص بالعلم ظاهر بان
يقال ان علمه تعالى ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه
فيستنع فلا يكون فاعلا مختارا فيه مع انه تعالى مختار عندكم كما انه مختار عندنا
قوله اما بالارادة اه اي واما توجيه النقص بارادته تعالى فبني على
ازلية تعلقها كازلية نفسها او كازلية تعلق العلم وتقديره
ان ارادته تعالى ان تعلقت تعلقا ازليا بوجود فعله فيما لا يزال
فيجب وان تعلقت تعلقا ازليا بعدمه فيستنع فلا يكون له اختيار
فيه اصلا وهو باطل عندكم كما انه باطل عندنا وانما كان مبنيا على
ازلية تعلقها لان تعلقها بالوجود او بعدمه لو لم يكن ازليا
لا يكون سابقا عليه زمانا حتى يجب او يستنع لان الوجوب والامتناع
بالاختيار حين الوجود او بعدمه لا ينافي في التمكن على الفعل او التمكن
قبله وبما ذكرنا سقط ما قيل من ان النقص وارد لو كان تعلقها
حادثة بان يقال ان تعلقت بايجاد شئ فيما لا يزال ان يجب وجوده
والامتناع وجوده فيعطى الاختيار **قوله** وفي الجواب اه اي فيجب
من طرف الجبرية بان النقص بارادة الله تعالى غير وارد لان المراد
الاختيار ليس الا التمكن من ارادة الصفة حال ارادة الشئ لا بعد
ارادته فالوجوب المحصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وذلك

وذلك التمكن حاصل فيه تعالى لانه كان في الازل ان يتعلق
ارادته تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وليس قبل تعلق
ارادته تعالى فتعلق علم موجب لتعلق الارادة حتى يلزم الايجاب
المنا في الاختيار او تعلقها ما ازلي ولا يتصور القبليته والبعديته
في الامور الازلية بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخر عن
تعلق علمه تعالى وعن تعلق ارادته الازلية فيتحقق الوجوب
او الامتناع قبل تعلق ارادة العبد فلا يكون له تمكّن من الطرفين
حين التعلق قبل علمه لانه لو سلم ان قبل ارادة العبد موجب له
الموجب له هو ارادة الله تعالى فاذا لم يكن تعلق ارادته تعالى بالترك بل
الفعل لم يكن للعبد تعلق ارادته بجانب الترك نظرا الى امكان تعلق
ارادته تعالى الى ذلك التعلق بدل التعلق بالتعلق بجانب الفعل على
انما سلم تعلق ارادته تعالى في الازل بالترك بدل الفعل والا فلا يكون
التعلق ازليا فعلم من هذا ان النقص وارد والوجوب بهذا المعنى
لا ينافي في الاختيار اقول لا يخفى عليك ضعف هذا الامر بعد التنازل
وقد يجاب عن النقص بالارادة بوجه آخر وهو ان المراجع الموجب في
افعاله تعالى انما هو ارادته الصادرة عنه بالايجاب فلا ينافي في الاختيار
تعالى في افعاله بخلاف المرجع في افعال العبد لانه ليس ارادة العبد بل
ارادة الله تعالى فيلزم الجبر في افعاله ايضا فبما **قوله** تامل نقل
عنه وجه التامل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من
الطرفين حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابع له
ان وجد وجد الآفل وهذا انما يستدعي القبليته الذاتية لا الزمانية فالحال
بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن مقدما على
تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فان تعلق الارادة بالغ
لتعلق العلم متفرع عليه فتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق
الارادة قبليته ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه

تلك اواراده ضرورية توقفها على تعلتها بطريق جوي العادة وان
كان تعلق ارادة العبد متاخر عن تعلتها بالزمان فلا يلزم اليجاب
وسلب القدرة والاختيار **قوله** اي بالدوران اه قيل هذا دفع لما
يتوهم من ظاهرها العبارة من ان قوله ان لقدرة العبد واراذه
مدخل في بعض الافعال يدل على ان لقدرة تايثرا فيه وهو مناف
لخص الاستفاد من قوله ان الثاني هو العبد تعلقا وحاصل الدفع ان
ما حكم به بديهته العقل هو ان لقدرة العبد مدخل في بعض الافعال
بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد
والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير او بعده كما حكم به دوران الاجزاء
مع مساس النار وترتبه عليه لانه يحكم العقل بان لقدرة مدخل
فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله تعالى اذ لا
حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظري ثبت
بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر المتوسط من
بديهته العقل كما حكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش
والارتعاش كحكم بثبوت تاثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها
الثاني فيكون ذهب القدرة حقا وان كذب الثاني كذب الاول
فيكون ذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم لبديته
في تاثير القدرة الحادثة سببا جبريا ثبوت انتفاءه بالقول اذ لا حكم لبديته
بالدوران والترتب المحض واقول ان سابق كلام الشارح ولا حقه بل
قوله مدخل ياتي عن هذا التوهم فكيف يتوهم هذا الامر فلا حاجة الى دفعه به
والتوهم مع قطع النظر عنهما محال لا يلتفت المحشي الفاضل الى دفعه لعل
شانه ونحن ان مقصوده بيان الواقع والاشارة الى دفع تلك
الشبهة **قوله** - صرف القدرة جعلها اه يعني ان معنى صرف القدرة
جعلها متعلقة بالفعل وهذا المعنى يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل
بمعنى ان تعلق الارادة بالفعل يصير سببا عاديا لان تعلق الله تعالى

الله تعالى في العبد قدره متعلقة بالفعل بحيث لو كانت متعلقة
بالتاثير لا يوجد العبد فعله بها لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول
صرف القدرة لان المؤثر في كل شئ هو الله تعالى واما معنى صرف
الارادة فهو ايضا جعلها متعلقة بالفعل لكنه يحصل لذاتها
فاتها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين من غير داع
يرجع على ما عرفت في ارادة الله تعالى من انها صفة لوجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجع
فليس صرف الارادة مخلوقا لله تعالى حتى يلزم اجبر المحض وقد عرفت ان
صدور ارادته تعالى عنه بالايجاب لا يوجب اجبر في افعاله فلا يوجب
صدور ارادته العبد عنه تعالى كونه مجبور في افعاله لا يقال ان
الترجيح اذا كان من لوازم الارادة فلا فائدة للتكليف اصلا لان الارادة
لا تتعلق ح الا باحد الطرفين لانا نقول ان التكليف قد يكون داعيا
لتعلق الارادة بياضها تابعة للعلم فلو اهتم الامر مثلا بشئ علم
انه حسن فيضيق ذلك داعيا لتعلق الارادة بذلك الشئ فيصير
القدرة اليه فيخلق الله تعالى ذلك الشئ عقيب عادة فيكون ذلك
الشئ اي فعل العبد طاعة وخلافة للشواب باعتبار ذلك التعلق
المرتب على ذلك الداعي **قوله** وقيل طرف القدرة اه يعني ان البعض
فان في بيان معنى صرف القدرة وبيان مغايرته لمعنى صرف الارادة
ان صرف القدرة قصد استعمال القدرة وذلك القصد غير صرف الارادة
لان صرف الارادة هو القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي في
بيان ان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى
عند قصد كسب الفعل وانما حكمنا بالمغايرة بين الصنفين لان
صرف القدرة متاخر بالذات عن وجود تلك القدرة لانه فخر وجودها
وجود القدرة متاخر بالذات عن صرف الارادة لانه سبب عادي لتعلق
القدرة فالمتقدم غير المناخر والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وهو ليس

بشي اه يعني ان ما قاله البعض من ان صرف القدرة قصد استعمالها
 ليس بشي لان صرف القدرة اذا كان قصد استعمالها يلزم ان
 يوجد القدرة في العبد بدونه الاستعمال لان قصد استعمال الشئ لا
 يتصور الا بعد كونه موجودا ولا شك في ان قصد الشئ مقدم عليه
 بالزمان ولا في ان الفعل ليس موجودا بدونه استعمال القدرة فثبت
 على ذلك التقدير ان تكون القدرة قبل الفعل كما ذهب اليه المعتزلة
 لامرهم كما ذهب اليه اشعري مع ان التحقيق من طرف الشيخ الاشعري
 هذا بحث بطريق المعارضة لكن يمكن دفعه بأنه يجوز ان يراد بقصد
 استعمالها جعلها متعلقة بالفعل **قوله** ثم ان تقدم الشئ اه تفصيله
 ان تقدم الشئ باعتبار ذاته على الشئ الآخر لا ينافي تأخره باعتبار صفته
 عن ذلك الشئ الآخر فان الرمي المخصوص باعتبار ذاته متقدم على الموت
 وباعتبار كونه قتل بسبب انفصاله الى الموت متأخر عن الموت ولذا
 صح دخول الفاء في قولك رماه فقتله فيجوز ان يكون القصد من حيث
 ذاته متقدما على القدرة ومتأخرا عنها باعتبار وجهه اي بالنظر الى
 استعمال القدرة فلا يثبت معارضة القصد من كذا قبل فيه نظر من
 وجهين الاول ان منع المعارضة بين صرف القدرة وبين صرف الارادة
 مصداق للتصريح وحق ان قول الحنفي الفاضل نقض دليل المغايرة
 الثاني ان القتل ليس متأخرا عن الموت بل مجامع له في الوجود وكون
 ان قوله كما في قولك اه تنظيم لما سبق لا تمثيل له ويؤيده ما في بعض
 النسخ من قوله عند تحقق الموت لان تقدم الشئ باعتبار ذاته على
 شئ آخر لا ينافي كونه مجامعا لذلك الشئ الآخر في الوجود باعتبار
 وصفه ايضا كما لا يخفى **قوله** هذا هو التعقيب الذي اه يعني به التعقيب
 الذي لازما في وانه كان التعقيب بالنظر الى حجرة صرف الارادة زمانيا
 لانه ان لم يكن ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل كانت
 قبل زمانا وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري فعلم منه ان هذا القول

ان هذا القول جواب سؤال مفتر لا يخفى فتقبر عليك **قوله** قيل
 فحاه حاصل الاعتراض ان الشكر اذا كانت عبارة عن ان
 يجمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر يلزم انتفا
 الشكر في مذهب الاستاذ لعدم افراد كل من قدرة الله تعالى
 وقدرة العبد بمقدور مع ان مذهب ابي حنيفة شكر من مذهب المعتزلة
 او يلزمه اما القول باجتماع المؤثرين المستقلين اثر واحد واما
 القول بنقصان قدرة الله في الابدان وكل منهما اتي بما يلزم من
 المعتزلة من عدم قدرته تعالى على بعض الامور لانه لا يدل على
 النقصان كما في عدم قدرته تعالى على المستغاثين وحاصل الجواب ان
 كل من المؤثرين مطلقا منفردا به من دخله في التأثير على انا لا نسلم
 ان مذهب ابي حنيفة من مذهب المعتزلة لان تأثير قدرة العبد في بعض
 الامور يجعل الله تعالى وخلقه مؤثرة فيه ليس اتيح من ثفي دخل قدرة
 الله تعالى فيه بالكلية وجعل العبد خالفا مستقلا والقياس على مقتضى
 قياس مع الفارق لان افعال العباد ممكنة هذا هو ما بحثناه لا انهم
 قالون بأنه تعالى قادر على افعال العباد لكن جرى عادته على تفويضها
 الى عبادهم باعطاءهم القدرة المؤثرة والارادة المختصة قال المصنف **حسن**
 منها اه قالوا الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة كمال و
 صفة نقص كالعلم والجهل الثاني ملائمة الغرض ومنافرة وقد يعبر عنها
 بالمصلحة والمفسدة وما خلا عنها لا يكون حسنا ولا قبيحا بل واسطة بينهما
 ولا تراخ في ان يبين المعنيين ثانيا بان للصفات في انفسها وان ما خلاها
 العقل ويختلف بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
 لغرضهم ومفيدة لاوليائه ومخالفة لغرضهم فهو وصف اضافي لا يفتي
 الثالث تعلق المدح والذم بما جليل والثواب والعقاب اجلا ومجلا
 او هو عندنا ما اخذ من الشئ وعند المعتزلة من العقل قالوا قد يدرك
 بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يدرك بالنظر

كحسن الصدق الضار وفتح الكذب النافع وقد لا يدرك بالعقل
 بنفسه لا بالصنورة ولا بالنظر لكن اذا ورد في حقته امر او نهى علم انه
 حسن او قبيح كحسن صوم آخر يوم من رمضان وفتح صوم اول يوم من
 شوال فادراك العقل الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
 الشئ عنهما بالامر والنهي واما كشفهما في القسمين الاولين فهو ما يد
 لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل فالحسن والقبح في الافعال
 عندهم ثابتان قبل الشئ والشئ اما مظهر او موبد ثم ان جمهور
 الاول من ذهابوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها وذهب
 بعض المتقدمين منهم الى انها للصفات النيرة عليها وذهب بعض
 المتأخرين منهم الى ان فتح الافعال للصفات الحقيقية له كليات
 حسنها لانه غير محتاج الى صفة توجيه اذ كيفية انتفاء الصفة الموجبة
 للقبح وقال احيانا ليس حسنها وفتحها للصفات الحقيقية بل للصفات
 اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للشايب والظلم
قوله اي غلبة عادته ان اريد بها ما يترتب على وجوده وجو الفعل
 وعلى عدمه عادة من غير تأثيره في الفعل لا بالقوة ولا بالفعل و
 بالشروط العادية ما يتوقف على وجوده وجو الفعل عادة من غير
 استلزام تحققه للفعل فنقول القدرة بالمعنى الاول لا تكون قبل
 الفعل والقدرة بالمعنى الثاني تكون قبله بل لا ريب من العقل وان
 اريد بها ما يؤثر في الفعل بالفعل عادة كما هو الظاهر من العبارة
 وبالشروط العادية ما يتوقف عليه عادة تأثير الفاعل فيه فنقول
 القدرة بالمعنى الاول لا تكون الا كما قال به المعتزلة حيث يلزم منه
 كون العبد موجد الافعال **قوله** ولكل ان نقول اه يعني
 ان القدرة بالحادث من شأنها التأثير في الفعل الاول ان تأثير
 قدرة الله تعالى في الفعل منها عن التأثير بالفعل وفيه نظر
 ما صرح به الامدي لا صاحب السبورة ولكن دفعه بانه يجوز الاتفاق

الاتفاق بين كلاميهما بحسب المراد والمآل وههنا بحث من
 وجهين الاول ان اهل الحق مطلقا ينفون التأثير بالفعل لا
 الثاني فلا يتصور التفرقة الثاني ان تأثير الفاعل فيه يتوقف
 بالفعل عادة على قدرة العبد عندهم فتأمل **قوله** يشبهه هذا
 منبني على ان الترتك عدم وهو لا يكون متعلق القدرة والارادة
 بل متعلق عدمهما لان الترتك اذا كان بمعنى كفت النفس عن الواجب
 عند تهيبا الاسباب فهو حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فيكون
 وجه استحقاق الذم في تركها كسب القبيح وان العدم اذا كان
 مقصورا بصرف الارادة والقدرة اليه باعتبار ابقائه في العدم
 كما هو رأي البعض فيكون وجه استحقاق الذم ايضا في تركها
 كسب القبيح لا تنصيص قدرة فعل الخير بترك القصد اليه فقط
 فيل ان قول الشايج فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه انه قد
 يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب
 بعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق
 انه لو عوقب بذلك كان ملا بما لنظر الشايج لانه حق لازم لانه ليس
 مذهبا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاشته
 مبيدا لفعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر للحصول على التضييع مع
 ان قصد فعل الشر معفو مالم يعمل اقوال لا يصح ان المعفو هو خطو فعل
 الشر بدونه القصد واما القصد فلما قال في تهيب المعرفة ثم اعمال
 القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم لا يحاسب
 وبعضهم يحاسب والاصح انه ان خطر بياله لم يعتقد ولم ينو
 ذلك فانه لا يحاسب وانه كما ذكر الان ذلك الخطر مما لا يمكن الاحترار عنه
 فاما اذا خطر بياله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يحاسب ويحاسب
 بقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى
 ان السميع والبصير والفوا كل اولئك كان عنه مسئولا انتهى قول

حاصله

الاصح ان المحاسب هو العزم المصمم ويدل عليه قوله وثبت عليه
لا المقصد العزم المصمم فالنقل عليه لا ريب وهو لا ينافي في انه اى كون
التفصيل بسبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون
وجه الذم في فعل المنهيات سببا آخر وهو صرف القدرة اليه او كونه
التفصيل وجه الذم والعقاب في فعل المنهيات لكونه وجه الذم
والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي في الذم في فعل المنهيات بوجه
غير الوجه السابق وهذا الوجه صرف القدرة باختباره الى فعلها
على ما سيجي من قوله فالكاثر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف
قدرته الى الكفر وضيع باختباره صرفها الى الايمان فاستحق الذم
والعقاب لا يخفى عليك ان اسلوب كلامه ظاهر في المعنى الاجير
وانه لا يلزم من كون كل منهما وجه الذم والعقاب في فعل المنهيات
اجتماع السببين المستقلين على سبب واحد وانته لا بد من كون المنهيات
خسنة فعل اختياريا فلا يكون ترك الواجب بمعنى عدم اتيانه منتهيا عنه
فمن قصر المعنى على الاحتمال الاول وحكم بكون ترك الواجب منتهيا عنه
كان من القاصرين من وجهين فثبت **قوله** لا يخفى ان هذا يعنى
ان هذا الدليل اذا جعل حقيقيا فلا يفيد المطلوب اذا دخل بالاثبات
للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها لان الظاهر ان يكون
المراد من الاستحالة اى الاستحالة بحسب نفس الامر لا بحسب العادة حتى
يفيد المطلوب اذا جعل حقيقيا ويدل على ما قلنا قول الشرح واذا كانت
الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنته بالفعل لا امتناع بقاء العرض
لان كون الاستطاعة عرضا وان امتناع بقاء العرض في نفس الامر
لا في العادة فمن جعله حقيقيا بنا على ارادة الاستحالة العاديةية نظرا
الى كون القدرة عليه عادية او شرطا عاديا لم يات بما هو الظاهر من كلام
الشرح لا يقال ان مذهب اهل الحق ان خلق الفعل والقدرة المتعلقة
به عقيب الارادة المتعلقة به انما هو بحسب جرى العادة وهو يستلزم

يستلزم ان المدعى انما هو كون الاستطاعة مع الفعل بحسب العادة
لانا نقول الحق ان مذهب اهل الحق ان الله تعالى اجري عاقبة على ان يخلق
الفعل عقيب صرف العبد قدرته وارادته اليه وهذا لا يستلزم ذلك
وهنا بحث لان هذا الدليل لا يكون الزاميا على جميع من يقول بتأثير
القدرة الحادثة لان منهم من قال ببقاء نفس القدرة الحادثة الى ان الفعل
لا يولد ليكن امتناع بقاء العرض بل يحكم ببقائه **قوله** فلا نقص
وجه ورود النقص ان قدرة العبد اذا كانت مع الفعل فيلزم ان يكون
قدرة الله تعالى مع الفعل فيلزم احد الحالين وهو حدوث قدرة الله تعالى
او قدم المقدور الحادث وحاصل الدفع ان كون قدرة العبد مع الفعل
مبنى على امرين احدهما كونها عرضا وقدرة الله تعالى ليست بعرض
لانها عندهم عبارة عن ممكن موجود قائم بالغير ومعنى قيامه به كونه لها
في تحيزه لتجزئه والله تعالى ليس كمتجزئ والحاصل ان لنا منع الملازمة بناء
على ان القياس مع الفارق **قوله** وفيه بحث اه قال في شرح الموقف
قال الشيخ واصحابه القدرة توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه
الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به وقال فيه وقد وافق الشيخ في انه
القدرة الحادثة مع الفعل كثيرة من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن
الراوندى والى عيسى الوراق وغيرهم وقال فيه قال اكثر المعتزلة القدرة
قبل الفعل وتتعلق بهج ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم
اختلفوا في بقاء القدرة لمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل ومنهم
من نفى بقاءها وجوز انتفاؤها حال وجود الفعل كما جوزوا كلامهم
انتفاؤها بالفعل حال وجود القدرة فاقول ان قول المحشي الفاضل لانه
لا بد من مثل سابق يصح تعلقه بكل من المذهب والمدعى من غير
لكاكة اصلا اما الاول فظاهر هو اما الثاني فلان كل من قال بتقدم القدرة
وتقدم تعلقها على الفعل ليس بقاتل بسبق المثل عليها على ما
علم من هذا التفصيل فمن قصر تعلقه على المدعى وحكم بركاكة **قوله**

المحشى الفاضل بنا وعلى قوله بان بعض المعترلة قائل بوجود
 المثل السابق كان من القاصرين من وجهين كما لا يخفى والحاصل
 ان اعتراض المحشى بوجهين فذلك القاصر من وجهين **قوله** ويرد
 عليه حاصله منع لزوم قيام العرض بالعرض من حصول امر زائد
 على القدرة في الحالة الثانية بناء على جواز كونه امرا اعتباريا
 كما ترسخ فان الكيفية النفسانية ان استحسنت في موضعها ولو
 يتعاقب الافراد والامثال تستحق ملكة وراسخة والافعال فلا يلزم
 من وجود الفعل في الحالة الثانية شئ من التحكم والترجيح بل ترجح قبل
 هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح لان حاصل قوله لانه
 يجوز ان يمنع الفعل في الحالة الاولى اه انه لا يلزم من وجوب الفعل
 في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى حكما لجواز وجود شرط في الحالة
 الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة
 او غير ذلك من الامور المناسبة فلا يلزم قيام العرض بالعرض و
 اعتراض عليه بان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في
 الحالتين على السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية
 ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة
 فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادث في الحالة الثانية
 امرا خارجا يكون شرطا لتأثيره فلا يلزم قيام العرض بالعرض و قول
 القدرة التي قرئت بالشرط في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة
 الحادثة في الاولى لعدم ترانها به فيها فان قيل هذا لا ينافي في التساوي
 بينهما من جهة الصفة القادرة في الحالتين او من جهة المبدئية للتأثير
 او من جهة الاتحاد في الية في الحالتين فلتا اذكر ذلك بين
 القدرة الحادثة الراسخة وبين القدرة الحادثة الغير الراسخة
 كما لا يخفى **قوله** وهو الامام الرازي اه قال الشيخ بناء على كون القدرة
 مع الفعل عنده اه القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا

مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين لا معا ولا على سبيل البديل
 بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وقال اكثر المعترلة
 انها تتعلق بجميع مقدورات العبد مطلقا وقال ابو الحسن
 تارة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاتقاف
 والارادة وتكون باوثة القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق
 بجميع مقدوراتها من الاعطافات والحركات وغيرها وقال تارة
 اخرى كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها ووه متعلقات
 الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها جميعا
 غير ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الالة وقال تارة
 رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها معا ووه القدرة العنصرية
 العنصرية تقول مرة وتتردد افاشا وقال ابن الراوندي منهم
 تتعلق القدرة الحادثة بالصددين بدلا لا معا وقال الامام الرازي
 القدرة تطلق على مجرى القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الجوانبية
 وهي القوة التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الصدين حصل
 ذلك الصدد ومتى انضم اليها ارادة الصدد الاخر حصل ذلك الصدد الاخر
 وكذلك تنسب هذه القوة الى الصدين سواء وهى قبل الفعل والقدرة
 تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشروط التأثير برمتها ولا
 ان هذه القوة المستجمعة لها لا تتعلق بالصددين معا والا اجتماعا
 في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرهما بالنسبة الى المقدور
 الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرط
 المعبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور
 لها شرط مخصوص به يتعلق وجودها من بين المقدورات المشتركة
 في تلك القوة المجردة البري ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها
 دون غيرها وتلك القوة المستجمعة لشروط التأثير برمتها مع
 الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ

اراد بالقدرة القوة المستجمعة فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها
تتعلق بالصدور والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجردة القوة فلذلك
قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة لهذا وجه الجمع
بين المذهبين وفيه بحث لان القدرة احادته ليست مؤثرة عند
الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لأنه ان كان اطلاق القدرة على ارادها بالاشراك التلقضي وليس بشئ
لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وانما كانت هي في نفسها
متخالفة بالماهية او بالهوية كذا في شرح المواظف واثبات المحنى
الفاضل الى جواب هذا البحث بقوله الا ان الشيخ لما لم يقل اه و
يقوله وفي كلام الاعدى اه وقصد في ضمنه الاشارة الى ان الجواب الاول
مما لا حاجة اليه لان الشيخ انما ينكر التأثير بالفعل لا بالقوة فتدبر واثبات
بقوله بها الى مذهب المعتزلة لان الباد السببية تدل على تأثير القدرة
ويقوله او معها الى مذهب الشيخ فيرد عليه الاولى بتقديم قوله معها
على قوله بها اللهم الا ان يقال ذكر المقارنة بحقيق معهما مناسب فذا
اخره **قوله** اي قيام الشئ وبقائه في المحل اي قيام العرض وقيام
بقائه في محل واحد بمعنى تبعيته كما انه في التحيز اي قيام العرض وقيام
بقائه في محل واحد بمعنى تبعيته كل من العرض وبقائه في المحل في التحيز
اثباتا لمعنى تبعيتهما له في التحيز لان الفاعل باشتغال قيام العرض
بالعرض انما اراد من القيام الا بهذا المعنى لا اختصاص الناحية بالمنعوت
لان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى ليس كمتنع عنده فمن قال الاولى
ان يقال بمعنى اختصاص الناحية بالمنعوت او بتبعيتهما له في التحيز بعد
عن الحق قطعاً **قوله** والا فليس اه اي وان لم يمتنع قيام العرض وبقائه معا
بالمحل فجاز قيامهما معا بالمحل فيلزم ان لا يكون جعل احدهما صفة للآخر
بان يقال السواد باق اولى من عكسه بان يقال البقا اسود فيلزم ترجيح

الترجيح لا مرجح في جعلهم البقا صفة السواد ووجه جعلهم السواد صفة البقا
قوله ووجه الصعوبة فيه اذ حاصله انه يجوز ان يكون بين العرض وبقائه
الفاصلين معاً بالمحل خصوصية ذاتية مقتضية لكون البقا نوعاً والعرض
منعوتاً فلا يلزم الترجيح لا مرجح من جعل البقا صفة والعرض كالسواد وصفاً
ولم يذكر المحنى الفاضل وجه صعوبة المقدمتين الباقيتين لانه قد ذكر في
الشرح فيما سبق فتأمل **قوله** يعني ان المكلف اه يعني حاصل جواب
الشارح ان المكلف وصفاً اضافياً حاصل له بالاضافة الى حاصل
متعلقه وهو نفس سلاطة الاسباب فالسلاطة صفة الاسباب والصفة
الحاصلة للمكلف بالاضافة الى حاصل متعلقه سلاطة اسبابه فلهذه صفة
اضافية له على سبيل الحقيقة وتعلقها بها الصفة الذاتية التي تحصل له لا
بالاضافة الى حاصل متعلقه كصفة الحيوة والعلم وكونهما وذلك الوصف
الاضافي في بعبارة عنه تارة بلفظ مفرد والى على الاضافة صفتاً وهو كلفظ
استطاعة وبعبر عنه تارة اخرى بلفظ مركب والى على الاضافة صريحاً
وهو كلفظ سلاطة اسبابه وكونه الاول مفرداً يشق منه اسم فاعل كجمل
على المكلف وكون الثاني مركباً لا يشق منه اسم فاعل كجمل عليه فلا فرق
بينهما الا بالاجمال والتفصيل وتعليق الاول التمول وتعليق الثاني كثرة ماله **قوله**
وكون الاستطاعة اه هذا جواب سؤال مفرد وهو ان الاستطاعة صفة
ذاتية له وحاصل جواب الشرح انه سلاطة صفة الاسباب وسلاطة اسبابه صفة
ذاتية له كالأستطاعة حيث يقال ذو سلاطة اسباب والمراد هو الثاني فيقع
تفسير الاستطاعة بها وحاصل الجواب ان سلاطة اسبابه لا شك في كونه وصفاً له
باعتبار متعلقه فيكون وصفاً اضافياً له فلو كانت الاستطاعة صفة
ذاتية له لا يقع تفسيرها بها لان الذاتي غير الاضافي وان قوله ذو سلاطة اسبابه
انما يفيد صحة الحمل على المكلف لا كونه وصفاً ذاتياً له حتى يفيد صحة التفسير
ولا شك في انه اذا افاد صحة الحمل على المكلف يفيد كون سلاطة اسبابه وصفاً
اضافياً له فيقع التفسير بها اذا كانت الاستطاعة وصفاً اضافياً له

تأنيـ والاقرب اهـ الى الاقرب الى القبول ما افاده السيد الشيرازي بغير
تصانيفه من ان القوم في الدلالة بفهم المعنى من اللفظ والحق
بمطابقة الواقع اياه والاستطاعة بسبب الاسباب وان محو ايها
ولم يردوا بها العاصي المطابقة لها لظهور ان الفهم صفة السامع
والدلالة صفة اللفظ وان المطابقة صفة الواقع والحق صفة الحكم
وان السببية صفة الاسباب والاستطاعة صفة المكلف بل المعاني
المفهومة منها بالانتماء وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وكون
الحكم بحيث يطابق الواقع وكون المكلف بحيث سلبت اسبابه **قوله**
والسنة فيه ان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى
القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع و
لا تكليف بالمتنع فلما معارض بان الفعل عند جميع الشرائط واجب لا يتنازع
تخلف المعلول عن علته النامة ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم
التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكر لم يكن التكليف
الاتصال المباشرة فيلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدونه
المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان
المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته النامة لا بناء على كونه
الفعل مقدورا ومحتارا له بمعنى صحته فعلق قدرته وارادته وقصده لا
ايقاعه وانما الممتنع تكليفه لا ليطابق بمعنى ان يكون الفعل ممالا يصلح
تعلق قدرته العبدية وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل
بدونه علته النامة ممتنع ومنعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول
تكليف بالمسروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليف بتجصيل الحاصل
كذا في التلويح **قوله** والاولى اهـ اي المرتبة الاولى وهي ما يمتنع في نفسه
كاجتماع الصديق والرفيق النقيضين وانعدام القديم وقلب الحايق
لا يقع التكليف بها ولا يجوز عند اكثر المحققين بناء على انه لو صح ذلك
ليلزم ان يكون مستدعي الحصول وهو باطل لان طلبه يتوقف على

على تصور وقوعه وهو غير متصور والا ليلزم تصور الامر على خلاف
ماهيته فان ماهيته تنافي بنوعه والا لم يكن ممكنا لذاته وهذا التصور لا يمتنع
بانه ليس بزواج فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزواج ليس
باربعة وانما ان كان عند اكثر المحققين لانه حكى عن امام الحرمين والامام الرازي
جواز التكليف بالمتنع لذاته بل وقوعه بدليل ما ذكره المحشي بقوله وقد
يقال ان الاسباب لان فيه تكليف جميع المتنافيين وهو محال لذاته و
ان تصوره واقع والا لا متنع الحكم عليه بما حكم به عليه وقد نسب ذلك الى
الشيخ الاخرى ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصولين الاول انه لا تأثير
لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله تعالى ابتداء ونهاية وان القدرة
مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة
والقدرة وهو ليس بشيء لانه يستلزم ان يكون جميع التكليف عند تكليفه
بما لا يطاق ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره
وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على لانه
الاسباب لا على القدرة المقارنة **قوله** والثانية اهـ اي المرتبة الثانية
وهي ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة بان لا يكون من جنس ما
يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاحكام والحوادث او بان يكون من نوع
او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الحمل والطيء ان الى السما ويجوز التكليف
بها عند الجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف
العادة ولا يجوز عند المعتزلة لكونه قبيحا عندهم ولا يقع اتفاقا بالاعتقاد
والقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها **قوله** والثالثة اهـ اي
المرتبة الثالثة وهي ما يمكن منه لكن تعلق بعلم الله تعالى وارادته يجوز
ويقع التكليف بها اتفاقا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا
بالايمان وترك الكبار بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصل ذلك
معلوم بطلانه من الدين ضرورة لا يقال ان جميع التكليفات تكليف
بالايطاق ضرورة ان علمه تعالى اما متعلق بوجود الفعل فيجب اوجه

يُمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع يستطاع ومقدور
لأننا نقول إن عدمه تعالى تابع للمعلوم بمعنى أنه مطابق له بأنه
يكون على طبقه وقوعا وعدم وقوعه فالجواب والامتناع بواسطه
عدمه تعالى أو اجباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لأن
الله تعالى يعلم أنه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم الثابت
اختياره أو قدرة في الايمان وعدمه وكذلك في الاجابة **قوله** فهذا توجيه
ما قبله يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علم الله تعالى وارا دته
بعد من وان كان محالاً بطاق بسبب ذلك التعلق واقع توجيه لما قبل
من ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري يعني ان المراد بما لا
في هذا الكلام ما تعلق علم الله تعالى وارا دته بعد من لانه محالاً بطاق
عند الاشعري لانه محال الاستزادة المحال وهو انقلاب علمه تعالى جهلا وتكليف
المراد عن ارادته وليس المراد به الممتنع لذاته ولا ما لا يكون من العبد
عادة بدلالة الاستقراء وقوله تعالى لا تكلف الله نفسا الا وسعها وفيه
بحسب لأن عدمه تعالى بعد من لا يجزيه عن كونه مقدورا ومحتارا للعبد
بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى
لا يجد شيء عقيب قصده فلا يكون محالاً بطاق كما ذهب اليه الجمهور وحاصل
ان مثل ذلك عند الاشعري من قبيل ما لا يطاق فيكون التكليف الواقع
به تكليف ما لا يطاق وعند الجمهور من قبيل ما يطاق لان العبد قادر على
القصد اليه باختياره وان لم يخلفه الله تعالى عقيب ذلك القصد فيكون
التكليف الواقع به تكليف ما يطاق عند الجمهور وهذا التقرير يظهر كذا
الغرض من قوله ومن لا يقول به انه قال في التلويح ان ما كان ممتنعاً
لغيره بان يكون ممكن في نفسه ولا يجوز وقوعه عن العبد لانتفاء شرط
او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلاف الاشعري ولا
نزاع في وقوع التكليف با علم الله تعالى انه لا يقع فتا **قوله** وقدره
ايضا اه اي وقد بوجه ما قبل كما يوجهه ما سبق بان القدرة الحادثة

احادثة غير مؤثرة وبغير سابقة على الفعل عنه فيكون الفعل مما
لا يطاق بهذا الاعتبار فيكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق
عند الاشعري **قوله** وفيه بعد اه اي وفيه نظر لان هذا التوجيه يستلزم
كون كل تكليف تكليف ما لا يطاق عند الاشعري لان القدرة الحادثة ليست
بمؤثرة في شيء من افعال العبد ولا سابقة على شيء من افعاله عند الاشعري
وهذا باطل بالاجماع وان الاشعري وان قال بالوقوع لكنه لم يقل بالعموم
كذا في التلويح فلا يرد ما يتوهم من الاشعري يلتزم ذلك بناء على مذهبه
هذا **قوله** اي مما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بما ليس في الواسع في قوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه ما يمكن في نفسه ولا يمكن
من العبد لا ما يتم الممتنع لذاته بقرينة قوله وانما النزاع في تجاوز اذ
لا نزاع في عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته لا يخفى عليك ان المراد به
تحقيق المقام لا دفع ما يتوهم من ان كلام الشارع يستلزم النزاع
في عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته مع انه لا نزاع فيه والا لا يكون
قوله وانما النزاع في تجاوز قرينة على ذلك فيه نظر من وجوه الاول انه
لا يكون قرينة ما لم يعلم عدم النزاع في عدم جواز التكليف بالممتنع لذاته
فالقرينة على ذلك انما هي مجموع النشائي انه يستلزم عدم بيان حال
التكليف بالممتنع لذاته جواز او عدم جواز الثالث ان الشارع قال
في التلويح وقد يقال في تقرير دليل الاشعري انما با جهل مكلف
بالايمان وهو نصه بن النبي عليه السلام في جميع ما علم مجتنبه به ومن
جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق في ان لا يصدق
وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضل عما لا يطاق فثبت
قوله ذلك ان نأخذها على الاطلاق اه اي وكذا ان نأخذ قوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه وقوله وانما النزاع في
الجواز على الاطلاق وان لا يقيدها بما يمكن في نفسه ولا يمكن من
العبد عادة لان ذلك لا يستلزم الاستمول لكل من الممتنع

لذا انه ومن الممكن في نفسه لا من العادة لان المطلق
موضوع لخصته من حقيقة ومحتمل لخصه كثيرة من غير تعين
ولا شمول الا يرى ان قول القائل لغيره اضرب رجلا لا يستلزم
الامر بغير جميع الرجال فيجوز ان يتحقق المطلق الاول في ضمن
كل من المراتبة الاولى والثانية والثالثة في ضمن الثانية فلا يلزم
منه الحكم بالنزاع في جواز التكليف بالمتنع لذاته وعدم الحكم بعدم التكليف
به وفيه نظر لان كلمة ما في قوله ما ليس في الواسع عاتية واذا اخضعت بقوله
ليس في الواسع فتعم المرتبة الاعلى ايضا وايضا يلزم عدم حسن المقابلة
فمثال وبعض الافاضل في غير المتصوب في قوله ان نأخذ ههنا بالامكان
وقال ذلك ان لا تقيده الامكان اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من
العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول المتنع لذاته خارج
قوله ما يمكن وكذا الاستلزام شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة
قوله وانما النزاع في الجواز ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا
بل هو يخون الكلام اذ لا دخل له في المقصود اصله كذا قيل وقد
يقال ان اه قيل هذا نقض على قول الشارح ثم عدم التكليف بالليس في الواسع
متفق عليه وانت تعلم انه غير متصور اذ كان المراد به ما يكون في نفسه
ولا يمكن من العبد ولا يستلزم وقوع التكليف بالمتنع لذاته ووقوع
التكليف بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد على انه يجوز ان يكون المراد
اتفاق المحققين لا اتفاق الجميع ونحن ان المقصود بانه مذموب القائلين
بوقوع التكليف بالمتنع لذاته ودليلهم على ذلك تمهيد لما قصد من البحث
عليه وعلى اجواب عنه بوجه آخر تحقيق للمقام وتفصيله ان ابا الهب
كلف بالايان وهو تصديق الشئ عليه السلام في جميع ما علم بحجبه به
من طرفه تعالى ومن جملة ان ابا الهب لا يؤمن به فيه فقد كلف بان
يؤمن به في ان لا يؤمن به وهو محال لان رجلا ان كان مصدقا كان
غالبا ذلك التصديق عما ضرورتا فلا يمكن نفي التصديق بعدم التصديق

التصديق لذاته يجد في نفسه التصديق بل يكون علم الضرورة تصديقه
موجب التذنب في الاخبار بانه لا يؤمن به فيه فيكون هذا التكليف
الواقع تكليف بالمتنع لذاته قوله وفيه بحث اه يعني ان وجد ان خلاف
في نفسه اذ كان له علم بالعلم الذي حصل له وهو ممنوع ليجوز ان لا يكون
له علم بعلمه وان كان هذا خلاف العادة لانه يجوز قطعا فيجوز ان يكون
له اذعان بعدم العلم لعدم العلم له بعلمه الذي حصل فيه فلا يكون هذا
التكليف تكليف بالمتنع لذاته بل بالمتنع العادى بناء على ان خلق
العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة وفيه بحث من وجهين
الاول انه يستلزم وقوع التكليف بالمرتبة الثانية مع انه حكم بالاتفاق
في عدم الثاني ان تمامية هذا الجواب مبنية على بيان امتناع تصديقه
في عدم تصديقه بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل وهو غير
واجب او يمكن ببيان بوجه آخر وهو ان تصديقه في الاخبار بانه
لا يؤمن به في شئ مما جاز به من طرفه تعالى يستلزم تصديقه في ذلك
الاخبار ايضا ضرورة انه شئ مما جاز به من طرفه تعالى وما يكون جواز
مستلزم لعدم لهو محال وهذا التقرير مما اختاره بعض المحققين وانه
عن هذا التقرير بان الايمان عبارة عن التصديق في جميع ما علم بحجبه
به بمعنى انه لا يؤمن به رفع الاجاب الكلى لا السلب الكلى فلا ينافيه
التصديق في هذا الاخبار فتدبر ذكر في بعض الجواب شئ غريب قوله
فيكون من المرتبة الوسطى ان قيل المكلف به كتصديق الايمان
وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب أصله وامتناعه لتعلق علمه
تعالى بانه لا يؤمن واحبار عليه السلام به فيكون من المرتبة الثانية
المتفقة على وقوعها لا من الاولى ولا من الوسطى قلنا الكلام فيمن
وصل اليه بانه اجبر وكلف بالتصديق به على المتعبد واعترض
عليه بانه على هذا يكون من المرتبة الاولى لا من الوسطى فان اجيب
بحيث المحشى فنقول لو لم يخلق الله تعالى العلم بالعلم الايمان

فيكون من البرهنة الثالثة واقول انه يجوز ان يكون التكليف بالايان
قبل الاخبار بانه لا يؤمن او قبل الوصول اليه وان تعلّق كل
من العلم والارادة بعدم شئ لا ينافي للتكليف به وكذا الاخبار
به قال في المواقف ما حاصله ان ما لا يطابق على مراتب ادانها
يمنع الفعل لتعلق علم الله تعالى او ارادته او اخباره بعده و
التكليف به جائز بل واقع اجماعا وانصافا بان يمنع لنفسه مفهوم
وجواز التكليف به في تصوراته فمن قال لو لم يتصور لا يمنع الحكم
بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره
واقعا وهو مستفهمنا وانما يتصور اما منقفا بمعنى انه ليس لنا
شئ موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور
اجتماع المتخالفين كالسواد والاحلاوة ثم يكلم بان مثله لا يكون بين
الضدين وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له صرح ابن سينا
والعل معنى قوله ابي هاشم العلم بالتحيل علم لا معلوم له ولعله
من قال المستحيل لا يعلم المرتبة الوسطى ان لا يتعلّق به القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع تعلّقها به لا لنفسه مفهوم محقق الاحكام ام لا
كل اجيب والطيران الى السماء فهذا يجوز وان لم يقع بالاستعداد
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة ويعلم
ان كثير من ائمة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب نصب للدليل
في غير محل النزاع اذ لم يجوزوا احد وقال السيد الشريف لقائل ان
يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالمتنع لذاته في تصوره وان
بعضنا منا قالوا بوقوع تصوره لشيء بان هؤلاء يجوزونه وقال بعض
المعتزلة في الاعتراض انما يريد على من حمل كلام المص على ان المراد
قالوه في ايمان ابي الله مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبي عليه السلام
ومن جملة ما لم يؤمن فيكون تكليف بالجمع بين المتناقضين و
اما اذ حمل على ان المراد بما قالوه انه علم عدم ايمانه واجبه به موع هذا

ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليف بما لا يطابق ففتح قول المص
انه ليس بمحل النزاع لانه من الاول ولم يرد عليه ما اورده فتدبر
في هذا المقام وقال في النكاح لا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما ذكر
انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعبارة هو مكلف بما هو التصديق
بانه لا تصديق ولا يخفى ما فيه **قوله** والذي كسبته مادة الشهادة
آه يعني ان الجواب الذي يرفع الشهادة بالكلية ان الحال اذ عاين خصوص
انه لا يؤمن وهو انما يكون واجبا بالتكليف به اذا وصل اليه ذلك
الخصوص وهو ممتنع والواجب قبل الوصول هو الادعاء الاجمالي
لان الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا
ولا استحالة في الادعاء الاجمالي لانه حال ثلث التصديق في عدم التصديق
وعلم الله تعالى بعدم ايمانه واخبار الرسول به لا يستلزم الوصول
اليه كذا في شرح المواقف وههنا بحث وهو انه لا ينافي جواز سماعه لذلك
والمعلق به جائز فلا يلزم الاتقي وقوع التكليف بالحال لا في جواز ايمانه
الذي هو ان يقال ان المقصود مجرّد الرد على استدلال به على وقوع التكليف
بالحال **قوله** ولا يخفى بعبارة لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور
اختلافها بحسب الاشخاص كذا قيل وفيه بحث لانه يقبل الزيادة
والنقصان باعتبار المؤمن به في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبل انقطاع
الوحي بل نقول يمكن ارجاع هذا الجواب الى الجواب الذي اختاره المحقق
قوله لو صح هذا التقدير به هذا نقض اجمالي بان دليله جار في مادة
مثل ابي لهب مع تحلف الحكم عنه فيها بان يقال لو جاز التكليف
عليه بالايمان لما يلزم من شخص فرض وقوعه بحال كونه يلزم منه
لاستلزامه الكذب في كلامه تعالى حيث اخبر بانه لا يؤمن مع ان
التكليف عليه بالايمان جائز بل واقع وما ذكره الشارح بقوله وحدها
نقض تفصيلي للملازمة التي كانت مبنية على الغلط الذي ذكر في
الشرح وانظر من سوق عبارة الشرح ان يكون قوله ونه

بمكتة اه من تتم استدلال المعتزلة فلذا اورد المحشي الفاضل
في النقض الاجمالي نعم يمكن حمله على النقض الاجمالي الوارد على دليل
المعتزلة بان يقال ان ما تعلق عليه كذا او رادته او احبارة بعده
ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه محال وهو انقلاب علمه
جهلا وتكلف مراده عن رادته والكذب في كلامه فيخرج ما ذكره
المحشي فيه فلا وجه لا يراذه وقوله لا يرى ان مقتضى اياه اما تنوير
السند او نقض اجمالي وورد على دليل المعتزلة فتدبر مع اننا نعلم
اه العرض منه دفع ما يتوهم من ان مقتضى ان كلاً من المتولدات طلقاً
سواء كانت قائمة بمحل القدرة ايضا كالعلم الحاصل بعد النظر الصحيح
القائم بمحل القدرة على ذلك النظر والالم الحاصل من ضرب الشخص نفسه
وكونهما او غير قائمة به ليس يكسوب العبد والدليل المذكور انما يدل
على ان كلاً من المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة ليس يكسوب العبد
فلا يتم التقييد وحاصل الدفع انه نعم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى
المتولدات الحاصلة فينا كانت بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا
في ان ليس شئ منهما بمقدور لنا وان لا يمكن من عدم حصولهما فاعلم ان
لا اكتساب لنا بشئ منهما ففي الدليل اكتفاء بذكر بعض مقدمتين
البعض الآخر ليحصل الشعور به من الشعور بذلك بعد تأمل في قوله
ولهذا لا يتمكن اه مراد عليه ان اية حاصلة ان اريد بعدم تمكن العبد
من عدم حصول المتولدات عدم مكتبة من عدم حصولها قبل مباشرة
لما يوجب حصولها فهو ممنوع لانه يتمكن من عدم حصولها بترك المباشرة
لما يوجب حصولها وان اريد بعدم مكتبة من عدم حصولها بعد مباشرة
لما يوجب حصولها فهو مستلكتة لا ينافي في كون المتولدات مكتبة للعبد
بواسطة مباشرة لما يوجب حصولها بل لا ينافي في ايضا كون عدم حصولها
مكتسباً له بترك المباشرة لما يوجب حصولها لا يرى ان صرف الارادة
والقدرة الى فعل المباشرة يوجب ذلك الفعل ويفوت التمكن من ترك

من ترك ذلك الفعل مع ان العبد محتار في ذلك الفعل فهذا اما
سند المنع لئلا ينافي كونها مكتبة للعبد او نقض اجمالي بانه يجربان
مع التخلّف قال المحقق الذواني ان وجوب بعض الافعال عن بعض
لا ينافي في قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكن ان يفعل به كما
ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون القدرة
عليه ابتداء وبهذا التقرير ظهر ما قيل من انه يمكن ان يجاب
عنه بان المكتسب هو الفعل المصروف اليه القدرة والقدرة انما
تصرف الى فعل المباشرة دون المتولدات قيل يمكن ان يقال ان
كلام الشارح منبني على افعال المباشرة الممتدة زماناً والمتولدات الممتدة
زماناً وحاصلة انك اذا ضربت انما حتى حصل فيه لم تمتد زماناً فانك
لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت
ضرباً ممتداً زماناً فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب
الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب
للعبد في المتولدات الممتدة زماناً اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة و
لذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيار
الممتدة زماناً فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى
شاؤ وشي على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل و
اعتراض عليه بانه كلام او من من سيج العنكبوت لان يمكن ترك امتداد
المتولدات الممتدة بتحقيق حين مباشرة اسبابها مثل حين مباشرة
الضرب لنا تمكن على ان تضرب ضرباً شديداً ليحصل الممتد او
ضعيفاً فيحصل خير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة
ايضاً فان بعد تحقق الضرب لا تقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد و
على تقدير التسليم بعدم القدرة على امتدادها لا يدل على ان لا يكون
نفس المتولدات مكتسوبة ومقدورة لنا لا بد من دليل اعلم ان
المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من

من النظر ومنها ما هي قاطنة بغير محل القدرة كالالم المتولد من
الضرب لغيره فاختلقت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها
باسرها فاعل السبب وذات السبب ثمانية بن اسيرس الى
انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها
من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب
ضار بن عمرو وحفص بن الغزالي ان ما كان منها في قدرة الفاعل
لأنه فعله وما كان في محل مابين لمحاتها فما وقع منه على وفق اختياره
لأنها ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس
من فعله كالالم في المضروب والاندفاع في التقبل المدفوع وبعضهم
كالي الحسين والباغية ادعوا الضرورة في اسناد المتولدات الى العباد
وان جمهور منهم احتجوا في ذلك بوجوه الاول ورود الامر والنهاي
بالمتولدات كما ورد بالافعال المباشرة وذلك محل الافعال في
محروب واحد وود بناء المسجد والقناطر وكالمعارف النظرية
كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة احكام الشريعة وكالايام بالضرب
والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فلولا ان هذه الافعال متعلقة
بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها وحث عليها ولا شبهته في
انها ليست مباشرة بالقدرة فهي واسطة الثاني المدح والذم فان
العقل يستحسن المدح والذم في امثال هذه الافعال ويجزمون
باحتقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد
الثالث شبه الفعل الى العبد دون الله تعالى كما في قولهم حمل ثمان
الثقل والزم زيد بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندنا بل من
الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما ثبت في الافعال
المباشرة من ان الامر والنهاي والتكليف بالافعال باعتبار
انها دواعي فيخلق الله الفعل غيبها وان استحقاق المدح
والذم باعتبار المحل لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب

الثواب والعقاب كترتب سائر النعمات وان حديث النبوة
سنتي على الظاهر يجب العرف انه لا يكفي اجراء العادة في جميع ما
ذكره كخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشرة فانه تعالى لما اوجي
عادته يايجد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد غيب الفعل المباشرة
المقدور للعبد كفي ذلك في حسن الامر والنهاي والمدح والذم وفي
الشبهة وان لم يكن هذه الافعال مقدورة له متولدة من افعاله و
اعلم ان المعتمد في ابطال التوليد ان اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء وقد يحتج عليه بأنه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين
شئ مقدور واحد واما الترتيب بلا مرجع وذلك لانه اذا التصق جسم
بجفت قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر في زمان جذبه الى احده
فان قلنا حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة
اليدين فاما بالجذب والتدفع معاً فيلزم مقدورين قادرين مستقلين
بالتأثير وهو مستحيل واما باحداهما فقط وهو حكمه محض ومعلوم بطلانه
ولا يكفي عليك ان هذا الاحتجاج لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم
التوليد فيما قام بغير محل القدرة وان الخصم ان يقول ان استناد
هذه الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث هذه
الحركة على الوجه الذي وقع اجتماعهما غاية الامر انها مستتقة باحداث
حركة ذلك الجسم في الجملة فح لا توارد ولا تحكم كذا في شرح المواقف
قوله ولو لم يقتل اه اذ على تقدير عدم القتل في هذا الوقت لا
قطع لنا بان هذا الوقت هو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة ولا بان
هذا الوقت غيره فلا قطع لنا بوجود الموت في هذا الوقت ولا بعده
فيه على ذلك التقدير فجاز كل منهما فيه من غير قطع باستداد العمر كما
ذهب اليه جمهور المعتزلة ولا بالموت بدل القتل كما ذهب اليه
ابو الهزبل منهم بناء على انه لو لم يميت لكان القاتل قاطعا لاجل
قدرة الله تعالى في علمه وهو محال وجواب عن دليل ان عدم القتل

انما يكون على تقدير غلبة تعالى بعدم مقتوليتي في لا يلزم محال كدائه
شرح المقاصد التي لم يوصله اليه فيل يعني انه تعالى
لما اذ القاتل على قتله فقد قطع غلبه الاجل ولم يوصله الى اجله
ضميمة الفاعل لم يوصله راجع الى الله تعالى الى القاتل كما ذكره
الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان المقدير بقوله لم يوصله
مبنى على ان يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع غلبه الاجل
لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع غلبه الاجل ولا
يوافق قوله فهم يقطعون بامداد العر لولا ان القول ان القاتل يقطع
القاتل على رايهم وقطع الاجل على المقتول اتفاقا عين القتل او فعل
اخر تولد عن ذلك القتل فالاسباب بربهم ان ينسب كل من يقطع
وعدم لا يصل الى القاتل ولا شك ان ظاهر قوله فانه لو لم يقتل
لعاش الى ما يقتضي ان يكون ضميمة الفاعل لم يوصله راجعا الى
القاتل فلعلى المحشي الفاضل استرهب هذا التفسير الى ان الاستاد
في قول الشرح ان الله تعالى قد قطع غلبه الاجل مجاز عقلي على رايهم
او الى عدم التفاتهم الى ما وقع في اكثر النسخ لكونه غير موافق لرايهم
بحسب الظاهر قوله وحاصل النزاع انه الغرض منه بيان الفرق بين
مذهب اهل الحق ومذهب جمهور المعتزلة ودفع ما ينوهم من ان اذا
كان الاجل عبارة عن بطلان محبوة في غلبة تعالى فكان المقتول ميتا
باجله وان ثبت بطلان محبوة بان لا يترتب على فعل من العبد
ليكن كذلك لا يتصور خلاف فكان الخلاف لفظيا كما ذهب اليه الاستاد
وكثير من المحققين وحاصل اجواب ان المراد بالاجل المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا يتصور التاجير ولا التقديم اصلا على ما دل
غلبه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
فيخرج الخلاف الى انه هل يتحقق ذلك في حق المقتول كما هو مذهب
اهل الحق وابي الهذيل لكن ابا الهذيل يحكم بموته لو لم يقتل واهل

٢٣٧
اهل الحق لا يحكمون بذلك كما غرضت او المعلوم في حقه ان قتل
مات والا فيعيش الى وقت اوجله كما هو مذهب جمهور المعتزلة ولا يخفى
عليك انه جواب باختبار ان المراد زمان بطلان محبوة في غلبة تعالى
لكنه لا مطلقا بل باعتدائه تعالى وقدره بطلان القتل فيجيب
محل الخلاف اذ لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم
عن المعلوم اذ يجوز العلم بتقدم موته بالقتل مع تأخير الاجل الذي
لا يتصور تخلفه عنه كذا في شرح المقاصد التي قلت قوله تعالى
لا يستقدمون اه يعني ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله تعالى
اذا جاء اجلهم لا على قوله تعالى لا يستأخرون لغني الانية الكريمة لكل
آية اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ساعة ولكل آية اجل لا
يستقدمون عليه ساعة هذا هو المشهور وانت بجنبه بان المتبادر
انما هو العطف على اجراءه وبانه لا فائدة في تقييد قوله لا يستأخرون
فقط بالشروط قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف
على قوله لا يستأخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عنه مجيء
الاجل كما يمنع التقديم عليه باقصر مدة هي الساعة كذلك يمنع التأخير
عنه وان كان الثاني ممكنا عطفه ويؤيد ما قاله ما ذكر في كلام بعض
المحققين من ان عطف على اجراءه بناء على ان يكون معني قوله تعالى
لا يستأخرون ولا يستقدمون لا يستطيعون التغير على منطه قوله
تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال بعض الفضلاء
يمكن ان يكون قوله تعالى لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون
بان يكون المراد من قوله تعالى اذا جاء اجلهم اذا قرب مجيئ اجلهم على
طريقة ذكر المنزوم واما اذ لا يلزم فيكون معني الانية الكريمة اذا قرب
مجيئ اجلهم لا يستأخرون عنه ساعة ولا يستقدمون عليه ساعة
وههنا وجهان آخران احدهما ان معني الاستأخار ههنا عده مؤخرا
ومعني الاستقدام عده مقدما على طريقة قولهم استكثره اي عده كثيرا

فالمعنى اذا جاء اجلهم لا يعذبون مؤخر اعنه ساعة ولا بعدة ومن مقدما
عليه ساعة وثانيهما ان معنى الاستخار بينهما وجدا نه مؤخر او معنى
الاستقدام وجدا نه مقدما على طريقة قولهم السجدة اى وجدة جيدة
فالمعنى اذا جاء اجلهم لا يجذبون مؤخر اعنه ساعة ولا يجذبون مقدما
عليه ساعة فعلى الاول يكون الآية الكريمة تصويرا المهور بغيرهم تحت حكم
تعالى وعدم منازعتهم اياه تعالى فيه وعلى الثاني تكون تصويرا لعدم
تبدل القوم لديه تعالى وكل من يدين المعنيين ادى من المعنيين الاولين
قوله قالوا المسئلة اه الذن من دفع سؤال مقدرا لا يحفى بغيره
على من له ادى تأمل فخرت فيما سبق ان اختلاف بين ابي الحسين وبين
جمهور المعتزلة انما هو في كون اسناد المتولدات الى العباد ضروريا او
نظريا واما كونها متولدة من افهام ضرورية عند جميع المعتزلة فلا خلاف
بينهم فيه اصل قال في شرح المواقف وادعوا فيه الى ان تولد موت المقتول
من فعل القاتل وبقي له لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد كسر المتولد
وانتفاها عند انتفا اسبابها واستشهدوا عليه بزم القاتل الى آخر
ما قاله فظهر منه ف و ما قيل من ان ما ذكره الشارح بقوله واجتجت المعتزلة
اه مبنى على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج
مجازا عن التنبية **قوله** بر دغله يعنى ان المفهوم من تحرير محل النزاع
ان الاجل الذى هو عبارة عن زمان يبطل فيه نجوة من غير تقدم ولا تأخر
زمان واحدا لا يتصور تعدده واختلاف انما هو في حقيقة في المقول والجواب
الذى ذكره الشارح يدل على كون الاجل اثنين اعنى اربعين سنة
مثلا وسبعين سنة مثلا قال بعض المحققين ليس محصول جوابه انه تعالى
قدرة اربعين على تقدير وسبعين على تقدير آخر حتى يلزم تعدد الاجل
بل محصوله انه تعالى قدرة سبعين بحيث لا يتصور التقديم ولا التأخر لعلمه
تعالى بان طاعته قبيح سببا لثبوت ثبوتها مع اربعين يستحقه بطاعة سبعين
اقول المفهوم من عبارة الشرح ان اربعين مثلا معلق بعدم الطاعة

الطاعة وسبعين مثلا بوجوبها ومعلوم الله تعالى هو الثاني فهو
مستحق في حق ذلك العبد قطعاً فتدبر **قوله** فلما تعارض الآيات
القطعية فيجب العمل بهذه الآيات القطعية فلا يتصور القول بقطع
الاجل ولا بالتقديم والتأخير ويجب تأويل تلك الاخبار بما يناسبها و
ما ذكره الحاشي مما يناسبها وهذا التأويل لدفع الثاني وكحصيل التوافق
بينهما **قوله** فانه خالف المعتزلة التي بقية اه يعنى انه خالف جمهور
المعتزلة لان الاجل عندهم واحد كما هو مذهب اهل الحق الا ان الموت
لا يتقدم على الاجل عند اهل الحق ويتقدم عليه عندهم كما تقدم عليه في
المقتول عندهم فهو ميت عندنا وعندهم وعند المعنى منعد والقول
والموت والمقتول ليس ميت عنده بنا على ان القتل فعل العبد الموت
ليس لا فعل الله تعالى يعنى اثر صنعه **قوله** اى يتناول وهو مشهور
في العرف انما خسر به ليتناول المشروب ايضا لانه من الرزق كالمأكول
وهذا من باب ذكر الخاص واردة العام وقوله وهو مشهور في العرف
بيان القرينة **قوله** وقد فسر الرزق اه اى وقد فسر الرزق بما ساقه
الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا او حراما وسواء كان
من المطعومات او المشروبات او اللبوسات او من غيرها فعلى هذا
التعريف يلزم ان يكون العاوية رزقا لانه مما ساقه الله تعالى الى
الحيوان فانتفع به وفي جعلها رزقا بعد طهارتها لا يقال لها في العرف
انها رزق وعلى هذا التعريف يلزم ان يجوز لكل شخص رزق غيره اذ
يجوز ان ينتفع به غيره من غير جهة الاكل فيلزم كون البشري الواحد رزقا
للشخصين ويلزم ايضا بدم الاصل المقرر عند اهل الحق وهو عدم تصور
ان يأكل حيوان رزق غيره ولا يستلزم هذا التعريف لهذه الامور فكيف
عدل الشارح المحقق عنه واختار ما ذكره في الشرح من تعريف الرزق
فانه لا يستلزم شيئا منها فان قلت يوافق التعريف المعدول عنه
قوله تعالى وما رزقناهم فيحقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة

الاتفاق على غير كذا التعريف المختار فانه لا يوافق لانه ما
 يتناول لا يمكن الاتفاق على غير فكون الشيء الواحد رزقا للشخصين
 من جهتين مختلفتين غير فاسد ولا يترتب التصرف في رزق الغير
 من حيث انه رزقه من حيث كذا لا بعد في كون العارية رزقا
 شرعيا من تلك الحيثية فلما اطلاق الرزق على المنفق مجازا لكونه
 بعدده فتدبر في هذا المقام **قوله** المراد بالملوك اه يعني ان المراد
 بالملوك في تعريف المعتزلة للرزق الذي جعل ملكا بمعنى الاذن في
 التصرف الشرعي اذ لو لم يكن المراد به ذلك لزم حلو تعريفهم للرزق
 عن معنى الاضافة الى المتدبطين ومعنا ما معتبر في مفهوم الرزق عندهم
 على ما سيجي في الشرح حيث قال فيه ومبني هذا الاختلاف اه كما انه
 معتبر في مفهومه عندنا **قوله** مخ يندفع اه اي حين اذا كان المراد
 بالملوك ذلك يندفع بملاحظة انه مملوك بالكله المالك من حيث انه
 مملوك بالكله المالك بان يكون نادونا في الشرح في اكله النقض من جهة
 الطرد بغير المسلم وخنزيره اذا اكلها مع حرمتها فوجه ورود النقض
 بهما ان احرام ملك ليس برزق عندهم ووجه الاندفاع على ذلك
 التقدير ظاهر **قوله** فان صح ذلك فالندفع ظاهر اي فان صح كون
 احرام غير ملك عند المعتزلة فدفع النقض عن تعريفهم للرزق بملوك
 بالكله المالك بغير المسلم وخنزيره ظاهر غير محتاج الى تلك الارادة و
 الحيثية لكن الظاهر عدم صحة ذلك **قوله** مع ان ظاهر قوله تعالى
 انما قال مع ان ظاهر قوله تعالى ولم يقل مع ان قوله تعالى يجوز تخصيص
 الدابة في هذه الآية الكريمة بالدابة المروقة او الحكم على الكل بذلك مع
 اعتبار التغليب او التجوز في الرزق والكل وان كان خلاف الظاهر
 لكنه محل لا نقضا المطلق عن الظاهر ولا يكفي عليك ان رزق العبد
 والا ما يخرج عن تعريفهم هذا كما يخرج عنه رزق الدابة اذ لا يتصور في
 حق الكل ملك اصلا ويمكن ان يقال انه يجوز ان يكون التعريف الاول

الاول تعريف الرزق المختلف احر والشا في تعريف الرزق مطلقا لكونه
 ويجوز ان يكون قوله وذلك لا يكون الا حلالا قولا بالنسبة الى الان
 لا الى مطلق الحيوان فلا يرد على الاول ما ذكر ولا على الشرح انه لا وجه
 لتخصيص النقض برزق الدابة بالتعريف الاول لانه يرد على الثاني
 ايضا لان المراد بكلمة ماني ما لا يمنع الملك او بالانتفاع انتفاع ذي
 العقل بقرينة قوله وذلك لا يكون الا حلالا **قوله** اجيب بانه اه
 الظاهر ان هذا الجواب يدفع الاعتراض المذكور في الشرح بالنسبة
 الى كل من التعريف الاول والثاني اما دفعه بالنسبة الى الثاني فظاهر
 واما بالنسبة الى الاول فلانه غرض عن رزقه بسبب اختياره لاكل احرام
 في طول عمره فلا وجه لما قيل من ان النقض عن التعريف الاول غير منع
 بهذا الجواب حيث اعتبروا فيه الاكل نعم يمكن ان يقال ان الظاهر
 ان معنى سوقه تعالى ههنا تعيينه تعالى في حق الحيوان لما بالكله يشترط
 بقدرته وادائه تعالى فلا يتصور هذا الجواب قطعا كما لا يخفى **قوله** على انه
 منقوض اه اقول هذا يمكن ان كان حيا في الان الاول وميتا في الان الثاني
 والكلام فيمن كان حيا في مدة من الزمان فلا نقض به وقوله تعالى وامن
 دابة في الارض الا على امته رزقها ليس الا في حق المتصف بالحياة في
 مدة من الزمان **قوله** وايضا فيه اه يعني انه لو كان الا ضلال عبارة عن
 وجدان العبد ضالا او شتمه ضالا لم يقابل به الهداية بمعنى بيان طريق
 الحق مع ان المفهوم من الشرح والعرف ثبوت المقابلة بين الضلال
 والهداية واما اذا جعل الضلال بمعنى خلق الضلالة والهداية بمعنى
 خلق الاهداء فيثبت المقابلة بينهما اقول ان الاهداية اذا كانت بمعنى
 بيان طريق يوصل الى المطلوب يكون الضلال بمعنى بيان طريق لا يوصل
 الى المطلوب **قوله** وكذا قوله تعالى واما تمود ههنا هم فاستجوا العرش
 الهدى يعني ان الاهداية في هذه الآية الكريمة مجاز عن بيان طريق الحق
 كما انها مجاز عنه في قولهم هداه فكم يستدلانها لو كانت بمعنى خلق الاهداء

فيهم فلا معنى لاستحباب الكفر على الايمان والغرض منه اما بعض على
 الشرح بان الاول ان يذكر هذه الآية الكريمة ايضا او يذكرها بدل ذكر
 قولهم هداية فلم يهتدوا وشارة الى الكفاية بما ذكره عما يناسبه في الجرح وال
 التوجيه ثانيا لكون الهداية بمعنى خلق الالهتد او تحقيق آخر للمقام
قوله ويجعل ان يراد به يعني يجوز حمل الهداية بهما على معنى خلق الالهتد
 فيهم بناء على جواز ارادتهم بعد الايمان اول الالهتد في اول الالهتد وآخرها
 على معنى حصول الايمان فيهم اول ثم حصول الالهتد وحينئذ ثانيا فيجوز ان
 يكون المراد باستحباب العمى على الهدى استحباب الكفر بالارادة على الايمان
 المستمرة فلا حاجة في دفع النقض بهذه الآية الكريمة الى استحباب التجوز فيها
 ولا بعد ان يقال ان المشي الفاضل قصد الاشارة صنف في بيان هذا
 الاحتمال الى وجه ترك الشرح النقض بهذه الآية الكريمة اولا والجواب
 عنه بأكملها على التجوز عن بيان طريق الحق ثانيا فيل ان سباق الآيات
 الواردة في مآود الله على نفي ذلك بلا شبهة وكذا الاحتمال في قول القائل
قوله وايضا الناس مختلفون في الهداية بمعنى انه يراد عليه ايضا ان الناس
 مختلفون في الهداية فبعضه في الهداية وبعضه الآخر ليس فيها وهذا
 الاختلاف انما يتصور في الهداية بمعنى خلق الالهتد لان الناس مختلفون
 فيه ايضا لاني الهداية بمعنى بيان طريق الحق لان الناس ليس مختلفين فيه
 لانه يعم الكل فلا يتصور كون الهداية بهذا المعنى فيه نظر لان اختلاف
 الناس في الهداية بمعنى خلق الالهتد لاني الهداية بمعنى بيان طريق
 الحق وكل منهما معنى الهداية وان كان احدهما شرعا والاخر لغويا او
 عرفيا **قوله** وايضا فيه يعني انه يراد عليه ايضا ان الهداية اذا كانت
 بمعنى بيان طريق الحق يلزم قواها قاعدة البطالة وعة فان الهدى مطاوع
 بهي كما ان اجتماع مطاوع جمع مع ان الالهتد ليس يلزم لذلك البيان
 لانه لا يستلزم سلوكه الى ذلك الطريق مع ان المطاوع لا يمكن انفكاكه عن
 المطاوع لم يختلف الالهتد بالنسبة الى الهداية بمعنى خلق الالهتد

الالهتد لانه لا يمكن انفكاكه عنها اصل **قوله** فيه نظر لان مطاوع
 الهداية بهذا المعنى تبين طريق الحق وظهوره للمهدي وهو لازم
 لها قطعا ولا شك ان ذلك التبيين لا يستلزم الالهتد بمعنى سلوك
 الى طريق الحق **قوله** وايضا يقال له يعني انه يراد عليه ايضا انه اذا كان
 الهداية بمعنى بيان طريق الحق لا يلزم حصول الالهتد منه في الهدى
 فلا يحصل المدح بقول فلان مهدي اذ لا مدح الا بالحصول مع انه قالوا
 في مقام المدح فلان مهدي وهذا لا يتصور منه الا اذا كان المدح حاصلا
 به واما اذا كان بمعنى خلق الالهتد فيلزم منه حصوله في الهدى فيحصل
 المدح بقول فلان مهدي **قوله** وما يقال ان الاستعداد اه اي يقال
 في دفع الوجه الاخير ان ذلك البيان وان لم يستلزم حصول الالهتد لكنه
 يستلزم حصول الاستعداد التام لحصوله والاستعداد التام لذلك
 فضيلة يلحق ان المدح عليها فالبيان المذكور يوجب حصول المدح بقول
 فلان مهدي ايضا فمدح بان ذلك الاستعداد التام مع عدم حصول
 الالهتد لا يقتضي ان يقيم عليه ولا يبعد ان يمنع استلزام ذلك البيان
 لحصول ذلك الاستعداد لجواز توقفه على شيء اخر غير البيان **قوله**
 وفيه بحث اه حاصله ان ذلك الاستعداد في نفسه فضيلة يلحق ان
 يمدح عليها فباعتباره يحصل المدح بقول فلان مهدي ولا ينافي
 المذمة الناشئة من عدم حصول الالهتد فاستقر ما يقال وانهم
 كل من دفع الوجه الاخير بسبب هذا البحث لكنه ليس مستقرا في
 الحقيقة فلا يهتد بهم الوجه الاخير بان يقال ان ذلك التمكن و
 الاستعداد عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدي لان ذلك انما
 يتصور اذا لم يكن البعض هديا وهو لا يتصور الا اذا كانت الهداية
 بمعنى خلق الالهتد او ههنا بحث وهو ان الله تعالى جعل بعض الاشياء
 شريفا حسانا فيحصل به المدح وان كان يوجد في الكل كالعلم والحكمة فيجوز
 ذلك الاستعداد من هذا القبيل فتدبر **قوله** ولقوله تعالى هداية النظر

المستقيم يعني ان كون الهداية بمعنى بيان طريق الصواب
باطل ايضا لقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لان الطلب يستلزم
عدم حصول المطلوب اذ لا يجوز طلب حاصل والهداية بهذا المعنى
حاصلة قبل الطلب فلا يتصور كونها بهذا المعنى **قوله** ويرد على هذا
قيل اي على التمسك بالآية انه بيان في التفسير كخلق الالهة ايضا
ضرورة ان الالهة احاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم
حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز فهي اما مجاز
زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن المثبت والدوام غيرها
على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها انتهى فلهذا
لم يذكرها الشارح المحقق للابطال بها اقول لا وجه لتخصيص هذا
الابواب بالتمسك بهذه الآية بل هو واراد على التمسك بالحدوث
المذكور في الشرح ايضا لان قومه عليه السلام هم متدون واقول اصلا
المطلوب بكل منهما ثموم الهداية وشمولها وهو غير حاصل
حين الطلب بكل منهما **قوله** فتنبه وكن على بصيرة لعلنا اشارة
الى ان كلا من الدفع وامكان المعارضة يجري من طرف الخصم
فلا فائدة فيه اصل الالتم لان يقال ان الفائدة تحصل بالنظر الى
تقدم حمل الهداية على معنى بيان طريق الصواب والى كثرة
الشواهد في جانب حملها على معنى خلق الالهة **قوله** فيكون ان
يقال اهاى في دفع المناقاة بين ما ذكره الشيخ وبين ما هو المشهور
بين اهل السنة والجماعة وتقييد الشرعية بقوله المرادة في اغلب استعمالات
الشارع اشارة الى دفع نقض كل من المعنى الشرعي واللغوي او
العرفي بالآية المناسبة للنقض مثل ينقض الشرعي بقوله تعالى واما
كمثود ههنا هم فاسخو النبي على الهدى ويندفع بكل الهداية ههنا
على اللغوي او المعنوي او العرفي وينقض اللغوي او العرفي بقوله تعالى
انك لا تهدي من احببت ويندفع بكل الهداية ههنا على الشرعي فتبكر

فتبكر وبعض العلماء بحث ههنا وهو ان صاحب الكشاف منع نقله
في الاعتزال حمل الهداية في اكثر المواضع القرآنية على معنى خلق الالهة
لهو دليل على انه المعنى الشرعي للهداية عند المعتزلة ومعنا باللفظي
او العرفي عندهم بيان طريق الصواب فالحق هو التوفيق بعكس ما ذكره
هذا المحشي الفاضل ويمكن دفع هذا البحث بان يجوز ان يكون صاحب
الكشاف مع اهل الحق في هذه المسئلة ولدفعه وجوه مذكورة في اطراف
الحاشية الفتحية على شرح التهذيب **قوله** اذا الاصلح له اه يعني اذا
كان الاصلح للعبد واجبا عليه تعالى فالاصح للكافر الفقيه عدم خلقه
ابتداء او امانته على تقدير خلقه قبل التكليف او سلب عقلة قبله
فقد بر علم امانته قبله مع ان الكل مشتق ههنا فعلم انه ليس بواجب
عليه تعالى **قوله** فان قلت اه الظاهر انه منع الملازمة والمذكور سنده
فالجواب المذكور ابطال السند بانه لو صح يلزم ان يكون ذلك اصلح في حق
من فات طفلا فيلزم ترك الاصلح في حقه فيلزم النحل والسفاهة والجهل
على رايهم الفاسدة **قوله** وان اعتبر جانب عدم الله تعالى يعني ان الجواب
بالمذكور عمن لم يعتبر جانب عدم الله تعالى في الاصلح للعبد بمعنى لا نفع
له في الدين وان جفت بورد ذلك السؤال المذكور كقوله تعالى ما بدفعه بما
ذكره واما الجواب به عن اعتبار جانب عدم الله تعالى في ذلك فتايم ظاهرا
لعدم ورود الاشكال المذكور **قوله** فانهم قالوا اه حاشية ان ترك
الاصلاح المقدور الغير المستلزم النحل والسفاهة والجهل عند المعتزلة
وكل منهما محال في حقه تعالى فيكون تركه محالا في حقه تعالى لان المستلزم
للمحال محال فيكون ذلك الاصلح واجبا عليه تعالى فلا يكون مخالفا فيه فلا يكون
له منته في ذلك على العبد لانها لا تكون الا في الافعال الاختيارية مع انه
له تعالى منته على العبد في خلق ذلك الاصلح وتقييد الاصلح بالمقدور
اقا بيان للبواضع او اجترار عن الاصلح الغير المقدور لان تركه لازم وتقييد
الاصلاح بالمقدور بالغير المستلزم لانهم قالوا الاصلح المقدور المستلزم ليس بواجب

عليه تعالى الواجب عيني تركه لانه ليس باصلح في الحقيقة بل الاصلح
تركه **قوله** لا يقال انه الظاهر انه منع لقوله ولا منه في مثل ذلك الفعل
والمذكور سنده ويحتمل ان يكون معارضة تقديرية في المقدمة فالجواب
المذكور على الاول اثبات المقدمة المنوغة وعلى الثاني منع قوله ان منه الاب
على ولده انما هي في شفقة له **قوله** حاصلة انه يعني انما لا تترك الاصلح
يستلزم النجس او السفة او الجهل لانه محض حق الله تعالى فله التصرف فيه
بكل وجه بل لا يوزن محال اصله اذ قد ثبت انه كرم على الاطلاق وحكيم في كل امر
وعليم بعواقب الامور وغيره فكل ما يصدر عنه تعالى لا يكون خاليا عن
الحكم والمصالح فتركه لا يخل بالحكمة قطعا فلا يجب عليه شئ **قوله**
فيل عليه حاصل الاعتراض ان ما ذكرتم في الجواب من جواز ترك الاصلح
عندما اقتضت الحكمة لا يخالف مذهب المغفرة بل يؤيده لانهم قالون
بذلك على ما يدل عليه تفسير صاحب الكشاف مع تصديقه في فهمهم
بقوله تعالى ان تغفروا لهم فاتهم عبادك وان تغفروا لهم فانك انت العزيز
الحكيم بقوله اي ان تغفروا لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك فانه يدل على
عدم المغفرة اصلا جوازا كما كانوا يعلمون وتركه وهو المغفرة جائز لانه
لا يكون خلاف مقتضى الحكمة تعالى وحاصل الجواب ان كلام صاحب الكشاف
لا يدل على ان عدم المغفرة اصلا حتى يكون المغفرة ترك الاصلح ويجوز
نظرا الى اقتضاء الحكمة له ولو سلم ان عدم المغفرة اصلا في نفسه وكلامه
دل عليه فيدل ايضا على ان الاصلح على تقدير ان يغفروا لهم هو المغفرة لا
الحكمة لانه لا يلزم من ذلك جواز ترك الاصلح ولا كون المغفرة في نفسها
اصلا لانه موقوف على وقوعها وهو محال في حق الكفار عند المغفرة ويجوز
ان يستلزم المحال محال اخر ولو سلم ان الاصلح على تقدير ان يغفروا لهم
عدم المغفرة وكلامه دل عليه ايضا فلا يلزم ان يجوز ترك الاصلح
في نفسه لان جوازه انما هو على تقدير ان يغفروا لهم وهو لا ينافي كون ذلك
الترك محالا في نفسه لان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندنا

عندهم وترك الاصلح اي عدم المغفرة معلق بذلك المحال والمعلق
بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكره فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع صاحب
الكشاف فيجوز ان يخالف جمهورهم في هذه المسئلة فتدبر وقوله
ويجوز ان يكون وجوبه اياه جواب سوال مقدم وهو ان عدم المغفرة
لا يدل على ان يكون اصلا واجب عندهم وتقرير الجواب ظاهر **قوله**
وههنا بحث ايه حاصلة ان ما ذكره الشرح من الجواب لا يدل الا على
جواز ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة له ولا شك ان ترك ما فيه
الحكمة مع عدم الحكمة في تركه يخل او سفة او جهل محال عليه تعالى فلا بد ان يكون
حكمة في تركه فائقة على الحكمة في ذلك التروك لئلا يلزم شئ من النجس
او السفة او الجهل او التبرجيج بل مرجح فيجب على الله تعالى رعاية الحكمة و
اهل الحق انه لا وجوب عليه قطعا **قوله** اللهم اه اي اللهم الا ان يقال
في دفع هذا البحث ان المراد بوجوب خصوصيات كالاصلح للعبد و
اللطيف والثواب في مقابلته الطاعة والعذاب في مقابلته المعصية
لا بوجوب الرضا به لطلوع الحكمة فانه تعالى حكيم عليم بعواقب الامور
كلها وههنا بحث وهو ان رعاية الحكمة ليست بواجبة عليه تعالى
بل هي تفضل منه تعالى وان هذا الجواب مبدل الى مذهب المعتزلة وتبعضنا
لنفسه في بعد تسليم وجوب الرعاية للحكمة يلزم تسليم الوجوب في خصوصيات
اذهي ليست بخارج عن الحكمة فالحق في الجواب ان يقال ان المنفي هو
الوجوب مطلقا ولا نسلم جواز الترك الذي ليس فيه حكمة لم لا يجوز ان
يوجد في جانب جميع التروك ايضا حكمة ولا يلزم منه الوجوب او المرجح
عندنا هو الارادة لا الحكمة فراعته لهما تفضل منه تعالى قبل فتدبر
قوله قيل معناه اه اي قبل من طرف المعتزلة في دفع الاعتراض
المذكور في الشرح ان معنى وجوب الشئ على الله تعالى اقتضاء الحكمة له
مع القدرة على تركه وهذا المعنى غير الوجوب بين الذين ابطالوا الشرح
في الشرح ولا شك ان هذا المعنى لا يثبت عليه ما ترتب عليه من المفاسد

والظاهر ان هذا منع لمعنى الوجوب في الامر من المذكورين في الشرح و
المذكور سنده **قوله** وجوابه الى اخره حاصله ان الوجوب بهذا المعنى لغو
الوجوب الذي اثبتته الفلاسفة على الله تعالى لانهم جعلوا الاختلال بغيره
الحكمة نقصا يستحيل عليه تعالى فلم يترك ما يقتضيه الحكمة كيجعل ذلك
الترك مستحيل على الله تعالى وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته فيكون
صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته تعالى لاقتضا والحكمة له وهذا مذهب
الفلاسفة بعينه لانهم قالوا ان صدور العالم لازم لذاته تعالى لا شئ له
على المضاعف واقتضا الحكمة له وان صح تركه بالنظر الى ذاته تعالى ويندون
ايضا العالم الى الغاية الازلية وهي علمه تعالى فوجبه النظام الاكمل في الازل
وما ذهب اليه المعتزلة منبى على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم قالوا
ان ترك الاصلاح للعبد واللطف كبعثه الانبياء عليهم السلام وعذاب
العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز عليه تعالى فحكموا بوجوب
ذلك الخصوصيات وبأن الاختلال به نقص يستحيل عليه تعالى فانهم
مازمو على الفكرة من نفي كونه تعالى محتارا ومذهب أهل الحق انه لا
استحالة ولا نقص في ترك ما يقتضيه الحكمة لجواز ان يكون في تركه
حكم ومصلح لا نطلع عليها وان كلا من الحسن والقبح ليس بعقلي
بل هو شرعي قطعا **قوله** وللهذا اه اى ولا حول ان الوجوب بهذا
المعنى نفس الوجوب عند الفلاسفة اضطربت متاخر والمعتزلة
وذهبوا الى ان معنى وجوب الشئ على الله تعالى انه تعالى يفعل له
ولا يتركه وان جاز تركه فلا يكون كل من اجاده وتركه لازما له
تعالى بحيث يستحيل عليه تعالى الاخر كما في العباديات فانما تعلم
قطعا ان خيل احدكم يتقلب الآن ذهابا وان جاز في نفسه
الانقلاب ذهابا الآن ولا شك ان الوجوب بهذا المعنى غير
الوجوب عند الفلاسفة وخير الوجوبين المذكورين في الشرح
قوله واجيب اه اى واجيب عما ذهب اليه متاخر والمعتزلة

المعتزلة بان الوجوب ح مجر وسميته واطلاق لفظ الوجوب
بلا معنى الوجوب في النفس الامر لان محصله ان الله تعالى لا يتركه
على سبيل جري العادة وهو ليس بوجوب اصلا بل اطلاق الوجوب
غيبه مجر اصطلاح **قوله** والعجب اه اى والعجب من متاخرى
المعتزلة لانهم لا يجعلون ما عجز به الشايع من افعاله تعالى
من محبي العقاب والحق والعدل والميزان ونحوها واجبا
على الله تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشايع به على انه
تعالى يفعل له البتة ولا يتركه وان جاز الترك في نفسه **قوله**
قوله والا فلعلى الوجوب العقلي باطل عند أهل الحق فذكره
اما للثنا وللمذهب المعتزلة او المبالغة في ابطال معنى الوجوب
على الله تعالى واعلم ان هذا الاستحقاق ان اوجب نقصا في ذاته
نقصا في اوصافه بل مهم الميسر الى مذهب الفلاسفة والاقول وجوب
احد كذا قيل فيه **قوله** لانه المالك على الاطلاق فله التصرف
في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه عليه ذم اصلا في فعل من افعاله ل
هو المحمود في كل فعل من افعاله لان كون الحسن والقبح للاشياء وانما
مشا باطل ونحن ان كل ما فعله العلم الحكيم حسن **قوله** ولا للعقاب
بالا اتفاق هذا قيد لنفي العقاب وانارة الى ان المعتزلة لا يتفقون
في انه لا معنى للذم كما يدل عليه قول السابق في بيان مذهب بعض
المعتزلة **قوله** انما قيد بالامكان الظاهر المتبادر من اطلاقه
ان يكون المراد به هو الامكان الذاتي المعبر في حكم العقل بعدم
الامتناع لا الامكان الذهني ونحن ان الامكان الذهني كاف في الحمل
على الظواهر فالمراد بالمتنع العقلي هو المتنع الذهني الذي يحكم العقل
بامتناعه فثبت **قوله** يجب تأويله اعلم ان وجوب التأويل عند من يقف
على قوله تعالى الا اتيه ويوصله بقوله تعالى والراسخون في العلم واما عند
من يقف عليه فلا بل الواجب عنده تقويض علمه الى الله تعالى وتصفين

مص

بان ذلك من غنى رتبها والاول من غنى رتبها الثاني من غنى رتبها
 ان حقيقته رتبها المتدنى فلا يناسب قول المحشى من طرف صبي
 الى حقيقته رتبها المتدنى لان يقال المراد هو الوجوب باعتقاد
 ان له تاويل بامر ممكن له تعالى وهذا متفق بين الفريقين وانما الخلاف
 في جواز ان ويل وجوبه بمعنى معين روى عن احمد بن حنبل رحمه الله
 الله تعالى قال الاستواء معلوم وكيفية مجهولة والحق عندها
 برعة فتدبر في تقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل لا العكس
 يتوقف على اثبات وجود الصانع وعلمه وقدرته وكلامه بالادلة
 العقلية ففي بطلان العقل بالنقل بطلان الاصل بالفرع وهو غير
 جائز وانه يستلزم بطلان الاصل بالفرع جميعا **قوله** يجب تاويله
 بالاستيلاء فيل عليه ان حمله على الاستيلاء غير جائز لان الاستيلاء معناه
 حصول الغلبة بعد الجحود وهو محال في حقه تعالى ولانه انما يقال فلان
 استولى على كذا اذا وجد من يخضع له وهو محال في حقه تعالى
 لانه منزّه عن ذلك قطعا ولانه انما يقال فلان استولى على كذا اذا
 كان المستولى عليه موجودا قبل ذلك وهذا محال في حقه تعالى لان
 العرش انما حدث بتخليقه ويكونه ولان الاستيلاء ثابت بالقبضة
 الى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة واجبة بان
 الاستيلاء مقسّر بالاستيلاء والتخصيص لعظم العرش ثم ان هذه
 الشبهات كلها ومحوه فيل وهو ما ذكره صاحب الكشاف من انه
 لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يتبع ملكه جعلوه كنيسة
 عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال
 استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل
 لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي
 هو ينجيل بل يراه مبسوطة ان اي هو جواد ومن غير تصور يد ولا رجل
 ولا يسطر انتهى اقول فعلى هذا يكون ذلك كنيسة عن جمال السلطنة فيكون

فيكون قوله تعالى الرحمن على العرش استوى من قبيل المجاز المتفوح
 على الكناية **قوله** عرضهم على النار احراقهم بها اقول العرض هو الارادة
 فقبحه بالاحراق تقبسه بالارادة لان الاحراق لازم لعرضهم على النار
 كما ان القتل لازم لعرضهم على الشيف فيكون مجازا عن الاحراق بان
 فلا يرد ان الآية ليست بدالة على عذاب القبر لان العرض على النار
 لا يستلزم العذاب فان قلت لابد للمجاز من قرينة مانعة وهي غير متحققة
 ههنا فكيف يكون العرض على النار مجازا عن الاحراق بان قلت
 ان القرينة المانعة ههنا متحققة وهي ان هذه الآية بيان لما سبق
 من قوله تعالى وحاق بال فرعون سوء العذاب ولا يخفى عليك انه لا يصح
 اجواب عنه ههنا بان يقال ان القرينة المانعة شرط للمقطع بالمجاز
 لا التجويز لان القطع لازم ههنا لان المقصود ههنا اثبات عذاب القبر
 بهذه الآية واثباتها وان اجواب عن الابرار ان بقى بان العرض
 والارادة على النار يورث خوفا والماء ذكيت عذاب قطعا فالآية دالة على
 ثبوت عذاب القبر بعيد جدا فلما لم يلتفت اليه المحشى الفاضل اصل
 ولا يخفى عليك ان الحمل على المجاز المقطوع مع القرينة المانعة لا يبعد من
 الحمل على خلاف الظاهر **قوله** وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ويل
 على ان العرض قبل ذلك اليوم يعني ان وجه الاستدلال بهذه الآية
 الكبرية ان قوله تعالى يوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشتد العذاب
 غطف على قوله تعالى النار يعرضون عليها وهذا العطف يدل على ان
 عرضهم على النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الآية
 الكبرية في حق الموتي هو عذاب القبر لان المراد به هو عذاب الذي بعد الموت
 وقبل قيام الساعة ولا يخفى عليك ان هذا ليس بمناف لكون قوله تعالى
 يوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشتد العذاب دليل اخر على ثبوت
 العذاب القبري قبل قيام الساعة وبعد الموت **قوله** وجه الاستدلال
 او يعني ان العباد في قوله تعالى فادخلوا النار بان يدل على ان الاصل النار

الشد يد سار

تحقيق الاغراق مستحق بلا حكمة ومعلوم ان عذاب يوم القيمة
متأخر عنه زمانا طويلا فذلك هذه الآية الكريمة على ثبوت العذاب
بعد الموت قبل يوم القيمة وليس هذا الا عذاب القبر والقول بان
ازمنة الدنيا بالنسبة الى ازمته الآخرة اقل قليل فلكمال قلتها استعمل
الفانما ويل بعيد بدو الداعي اليه صلواته جواز بعضهم اه قول
يحمل ان يكون الغرض من ذكر هذا الكلام بيان وجه عدم اجابة الشرح
به عن المنكرين لعذاب القبر قال في شرح المواقف واما ما ذهب اليه
الصالح من المعزلة وابن حجر الطبري وطائفة من الكراميين من
تجويز ذلك التعذيب على الموتي من غير اجابة وخروج عن المعقول لان
الجماد لا تسلم فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين
من ان الآلام تجتمع في احساد الموتي وتتضاعف من غير احسان
بها فافوا حشرها واحسوا بها دفعة واحدة فهو نكاز للعذاب قبل
الحشر اه واما تعذيب المأكول اه قال في المواقف قالوا انما يمكن العمل
بالظواهر اذا لم تكن مخالفة للمعقول وليس مخالفتها للمعقول انما ترى
شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزأوه ولا تشبه
فيه اجابة ومسالمة والقول بهما مع عدم المشاهدة فسطه خلا هو بلغ
منه من الكثرة السباع والطيور وتفرقت اجزأوه في بطونها وحواسلها
وذكرى اجزأوه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودورا فاما
فعدم عدم احبائه ومسالمة ونذابه ضرورة انتهى هذا القول من المعنى
الفاضل جواب عن قولهم هذا وتايب لما قاله الشرح المحقق في بيان
الغرض منه اعلم ان اهل الحق قد استدلوا على الاحياء في القبر وسؤال
منكر ونكير فيه وعذاب بقوله تعالى حكايه على سبيل التصديق رتبنا اثنتا
اثنتين واخيت اثنتين فاتهم قالوا المراد باحدى الاماتين الامانة في
الدنيا وبالآخرى الامانة في القبر بعد مسالة منكر ونكير وباحد الاحياء
الاحياء في القبر وبالآخر الاحياء والحشر وقالوا الغرض بذكر الاحياء

الاحياء انهم عرفوا فيها قدرة الله تعالى على البعث ولهذا قالوا
فاعة فنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما
لم يذكر والاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معتزون بذنوبهم في هذا
الاحياء وذهب البعض من اهل الحق الى ان المراد بالاماتيتين ما ذكره جليل
الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية
واما الحيوة المثالية اعني حيوة الحشر لهم فيها فلا حاجة الى ذكرها و
اختلفوا بعد الاتفاق على انه تعالى اعاد في القبر نوع حيوة في انه
اهل يعاد الروح ام لا والمقول عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى هو التوقف
وقال بعضهم جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح لان الجواب
فعل الاختيار لا يتصور بدون الروح وان المنكرين لكل قد استدلوا
بهذه الآية وقالوا المراد باحدى الاماتيتين خلقهم امواتا في اطوار
الظلف وبالاخرى الامانة الظاهرة في الدنيا بعد الحيوة وباحد
الاحياء الاحياء في الدنيا وبالآخر الاحياء عند الحشر وروايتهم
بان الامانة انما يكون بعد سبق حيوة ولا حيوة في اطوار الظلف و
استدلوا بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقالوا
لو احيوا في القبور لذا قوا موتتين وروايتهم بان ذلك وصف
لاهل الجنة والصميم فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية الكريمة
على انتفاء موته اخرى بعد السالة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى
الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذا قوا في الجنة الموت
لكونه لا يمكن بل شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد استدلوا بقوله تعالى
وما انت تسمع من في القبور فانه يدل على انه لا يمكن استماع من في
القبور فلو كان الذوق في القبر حيا لا يمكن استماعه فيكون منبأ في
الآية ولا عليهم بان عدم استماع من في القبور لا يستلزم عدم

ادراك المدفون ولا نوع حيوته واعلم ان اجبا الى اوابته والبعث انكروا
تسميته الملكين منكرا وكبرا او قالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر
عند تجميعه اذ اسئل والتكبر انما هو تفريع الملكين له ورؤيتهم بان
تسميتهما منكرا وكبرا مأخوذة من اجماع السلف واجبا برواية عن
البنى عليه السلام وقد استدلل ابو الهذيل العلاف ومبشر بن المعتمر من
المعتزلة بقوله تعالى ان الله تعالى على كل شيء شفيق الكافر بعدد
فيما بين النقيضين ايضا وقال ابن الاثير في منتهى كل ميت حتى تدرك لكن
اخبرته الآفة عن الافعال الاخيارية فتدبر في قوليهما **قوله** قالوا
ان اعيد عند الوقت الاول ايضا اه اى قال الفكرة والتساخيصة ويعنى
الكرومية وابو الحسن البصري ومحمود كوارزجى من المعتزلة في بقاء
المعدوم بعينه انه لو اعيد وقت حدوثه كالمعدوم فيكون ذلك
المعدوم متبدا لا معادا لان المعاد ليس الا الواقع في الوقت الثاني
من وقت حدوث الثاني وان لم يكن ذلك الوقت معادا فلا يثبت
اعادة المعدوم بعينه لان اعادة المعدوم بعينه لا يثبت الا اذا كان
مفادا وكجميع عوارضه الشخصية وذلك الوقت منها لا يعلم بالضرورة
ان الموجود من حيث انه موجود في هذا الزمان غير الموجود من حيث انه موجود
في ذلك الزمان والمفروض ان ذلك الوقت لم يكن معادا فلا يثبت اعادة
المعدوم بعينه لا يقال ان الكرومية كلام والمعتزلة كلام كانوا معتزلين
بالمعاد وحيثما في كيفية يتصور منهم نفى اعادة المعدوم بعينه لا نقول
هم من القائلين بالمعاد اجبتا في بطلان جميع الاجزاء المتفرقة الاسلامية
الشائبة واعادة الروح اليها وهو لا يثبت في نفى اعادة المعدوم بعينه
قوله واجيب اوله ان هذا جوابا باختيار الشئ الثاني يعني اما نحن ان
الوقت الاول لا يبعد وقولكم نحن لا يثبت اعادة المعدوم بعينه ممنوع
لان معنى اعادة المعدوم بعينه ليس الا اعادة المعدوم مع جميع
الشخصات المعبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت منها

مثلا والا يلزم تبديل الاشخاص بحسب تبديل الاوقات ضرورة ان
تبديل الشخصات يستلزم الا بالاشخاص ولا شك ان زيد الموجود في
هذا الزمان هو بعينه الموجود قبله بحسب الامر المعبر في وجوده في الخارج
وما ذكرتم من اننا نعلم بالضرورة ان الموجود من حيث انه موجود في هذا
الزمان غير الموجود من حيث انه موجود في ذلك فاما زعمهم والتغاية
الذي يكلمهم به في هذه الصورة انما هو بحسب الذين والاعتبار دون
الخارج ويجلي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان
ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت
من العوارض الشخصية فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم
فلا يلزم منى مجواب لا يغير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان
يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع
وبان الوقت ليس من الشخصات كذا في شرح المواقف قبل لا يقال
انما يلزم التبديل لو كان كل وقت مع باقي الشخصات عند الشخص مغاير
لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي الشخصات
عند الشخص كان حاصله في الوقت السابق مع الشخصات وتوارد
العلل المستقلة على سبيل البديل جائز لا نقول نحن كجمل اعادة المعدوم
بعينه من غير اعادة الوقت الاول لان الشخص الحاصل في الوقت الثاني
هو الحاصل في الاول بلا تفاوت انتهى اقول فيه فظهر ان الشخص المدلول
بعينه مستقلة لا يكون معلولا لعلة مستقلة اخرى ولو كان التوارد
على سبيل البديل **قوله** لا يقال كجمل اه يعني لا يقال في دفع لزوم تبديل
الاشخاص بحسب تبديل الاوقات من كون الوقت من العوارض
الشخصية المعبرة في الوجود الخارجي انه يجوز ان يكون ذلك وقت
حدوث فقط لا كل وقت لا نقول هذا الكلام مع كونه كذا ما على التسند
الاخص اما بطريق الابطال او المنع وكلاهما خارجان عن قانون مدون
بان ذلك الوقت لا يصح كونه من تلك العوارض الشخصية لان

المعتبر في الوجود الخارجي مالا يتصور ذلك الوجود بدونه ووقت حدوث
لا يتصور ذلك الوجود بدونه في الزمان الثاني فغده كما لا يضرب في البقاء
لا يضرب في الاعادة ^{تدبر} وثانيا اى واجب ثانيا بعد اختيار الشئ
الاول وتسيم كون الوقت الاول من العوارض الشخصية بان الواقع
في الوقت الاول انما يكون مسبوقا اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر واما اذا
كان مسبوقا به فيكون معادلا لا مبداء والمفروض سبق حدوث الآخر
بالنسبة الى كل من المعلوم والوقت فيلزم انما قال في ضلالتان اعادة الوقت
حين البعث غير واقع فان حشر جميع السموات في وقت واحد منع ان
اوقات ابتدائها متخلفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم
تحلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت
اللاحق ولا يمكن اجواب بانه في الحقيقة تحلل العدم بين زمانى الوجود لانه
يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة اجواب الثاني انما لا يتم على تقدير
اعادة الوقت يلزم ان يكون مبداء لان المفروض ان الوقت ايضا مبداء
ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعلوم بعينه بانه اما ان يعاد
الوقت الاول وهو محال او لا يعاد فاعادة للمعلوم بعينه لم يتسم
اجواب الثاني انتهى اقول للمانع ان يقول يجوز ان يكون وقت الحشر وقت
محمدا بحيث يكون كل وقت من اوقات الابداء جزء منه فلا يستحالة في
اعادة وقت حدوث حين البعث على ذلك التقدير وله ان يقول يجوز
تحلل العدم بين وجودى وقت واحد في نفسه لانه لا في الخارج فلا يلزم
تحلل العدم بين الشئ ونفسه ولا يثبت الزمان للزمان ويجوز ان يكون
لذلك الوقت زمانا لانه خارج عن حقيقة الوقت ولا يجوز ان يكون لغير
زمان فلا يكون تحلل العدم الا بين زمانيه فتدبر قوله وقالوا ايضا اى
قال المنكرون لاعادة المعلوم بعينه كما قالوا بالدليل السابق انها حقيقة
لانها تستلزم تحلل العدم بين الشئ ونفسه لانها لو ثبتت لكان الوجود
ولا عين الموجود ثانيا وتحلل العدم بين الشئ ونفسه محال اذ لا بد له من

له من طرفين متغايرين لئلا يلزم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون الوجود الاول بعينه معادلا بعد
عدمه قال في شرح الواجب ان يخصم بتدبر الضرورة في هذا الحكم وان دعوى
الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء وغير المسموعة قوله واجيب
اى اجيب عنه بمنع استحالة التحلل فهنا لانه في التحقيق تحلل العدم
بين زمانى الوجود وهو ليس مستحيل لتغاير الطرفين والحاصل ان معنى
التحلل فهنا لانه كان موجودا في زمان ثم كان معدوما في زمان آخر ثم
كان موجودا في زمان ثالث اقول فالمنع ح متعلق بالدارمة في قول الخصم
وان الزمان الثاني الخالى عن الوجود تحلل ايضا بين زمانى الوجود وكلام
المجتنى الفاضل طهر في الحصر ولا يخفى عليك يجوز احشر بطريق الخلق
والايجاد بعد كون الاجب ومعدومه بموادها وصورها بالنظر الى هذا الجواب
كما ذهب اليه من اهل الاسلام نظر اليه والى قوله نعم كل شئ
بالك الا وجهه ولا يثبت عليك ان هذا الدليل لو قرر هكذا لو اعيد
المعلوم بعينه بعد الوقت الاول ايضا لانه من العوارض الشخصية
المعتبرة في الوجود الخارجي فيلزم تحلل العدم ذلك الوقت ونفسه
وهو محال لا يصح هذا الجواب جوابا عنه فيكون اجواب غرض منع كونه
من تلك العوارض فيلزم ان يكون اعادة ذلك الوقت من كون المعلوم
معادلا بعينه قوله وقد يجاب اه اى وقد يجاب بتجويز التميز بين
الشخص المبداء والمعاد بالعوارض الغير الشخصية مع بقا الشخصات
بعينها كما قلنا انما لا يتم انه لو اعيد المعلوم بعينه تحلل العدم بين
الشئ ونفسه لانه انما يلزم اذا اريد من اعادة المعلوم بعينه اعادته
مع جميع عوارضه مطلقا وهو مستوع لجواز ان يراد بها اعادته مع
جميع عوارضه الشخصية فلا يكون تحلل العدم الا بين المتغايرين
بالعوارض الغير الشخصية وهذا التحلل ليس بمحال والحاصل ان الضرورة
ان مغايرة الشخص المبداء للمعاد في العوارض الغير الشخصية لا تقع

تخلل العدم بين العوارض الشخصية ونفسها ولا تخلل العدم بين
الشخص ونفسه في الحقيقة لان المعايير بينهما باعتبار تلك العوارض
الغير الشخصية في الذهن لا في الخارج فلا ريب في قول الخصم ثابته
غير مدفوعة باعتبار هذه المعايير ودفعها لتخلل العدم بين الشئ
الماخوذ مع جميع العوارض مطلقا ونفسه لا يضر الملائمة في قوله
الخصم وبهذا السقوط ما قيل في اجواب عن هذا الرد من انه لو اريد
انه لزم تخلل العدم بين الشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها
وبين الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فهو ممنوع لجواز ان يكون
الشخصات في الاستدلال مقارنة لعوارض غير شخصية وان
تكون في الاستدلال مقارنة لعوارض غير شخصية اخرى وكذا يجوز
ان يكون الشخص في الاستدلال مقارنة لعوارض غير شخصية وفي
الاستدلال مقارنة لعوارض غير شخصية اخرى فيكون تخلل العدم بين
المتغيرين من وجه لا بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه
ولو اريد انه لزم تخلل العدم بين الشخصات ونفسها وسواء
كانت واحدة من جميع الوجوه او لا لم تكن لانه مستلزم
لتخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه ونفسه فثبت في
استخراج السقوط ~~في~~ وايضا لو تم هذا النقص اجمالى بان خلل
هذا الدليل على تقدير ثابته بجميع مقدماته لانه لا يكون مستلزما
للباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زما مع انه مستلزم له
فاما نقول لو بقي شخص ما زما يلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه
واللزم باطل وكذا يلزم مع ان الملزم حق في نفس الامر وحاصل
الرد عليه ان معنى التخلل لا يتصور الا بقطع الاتصال بين الامرين
ووقوع الثالث في حلول فبين الامرين وتخلل زمان البقاء
بين الشخص الباقي ونفسه لا يتصور قطعا نعم حصل تخلل بين
طرفيه كونه لا يفتقر الى بقاء الشخص وبهذا سقط ايضا ما قيل

ما قيل من ان اجواب ان زمان بقاء الشخص متخلل بين الزمان
الذي قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء
واقعا في حلول الزمانين اعلم ان يتم قالوا ايضا لو امكن الاستدلال
وفرضنا اعادته بعينه والى الله تعالى قادر على ايجاد مشابهة لها
بلا شبهة فلتفرغه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وحي لا يمتنع
المعاد عن السنانف ويلزم الاثنيتية بدو الاستدلال بين
ذاتك الاثنيتين وهو ضروري البطلان اجواب منع عدم تمايز
بين المعاد والمساكن المذكورين بل يتمايزان بالعوارض
الشخصية مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مستدلا مع التماثل
في الحقيقة وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوتية سواء
كانا مستدلين او معادين او احدهما مستدلا والاخر معادا
واتى اختصاص هذا الذي ذكره من المحال بالمستدلا والمعاد
بل هو جار في المستدلين ايضا فلو صح لزوم امتناع وجود المستدلا
بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل السنانف بالآلية
عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى
ممنوع اذ لا تعدد بل يتمايز على ان النقص بالمستدلا اذا فرض
له مثل ذلك وارد وقالوا ايضا الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد
الآن عين الاول سند على تميزه حال العدم وان تميزه حال العدم
محال لان النفي الصريح لا يتصور له تميزا واما استدعاء ذلك الحكم
لذلك التميز فلان صحة ذلك الحكم سند على انصاف ذلك المعدوم
حال عدم بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود حال عدمه
لما امكن غوده فلا يصح ذلك الحكم عليه وانصافه بصحة العود
ليقتضى امتنازه والا لم يكن ذلك الانصاف اولى به من غيره
اجواب بباد على اصل المعترضة وهو كون المعدوم امران بمتقاربا
ظاهرا لان استحال تميزه حال عدمه ممنوعه وما ذكر في بيانها

مردود والجواب بناء على اصلنا منع الاستدعاء ذلك الحكم وصحة
للتتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود
بعد زواله فلا يكون الانصاف بها مقتضيا لامتناع الخارج بل
التميز في الخارج انما يحصل في زمان الوجود الثاني والتميز حاصل للمعدوم
حال عدمه والصفة بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج
كالتميز حاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم
هذا التميز قلنا بطلان ممنوع لان مثل هذا التميز حاصل للمعدوم
الصفة كالمستعانت واعلم ان اعادة المعدوم بعينه جائزة عندنا
وعند من يخرج المعترضة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الوجود
بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا يتفق بالكلية مع
امكان الاعادة لثاني جواز اعادة المعدوم بعينه انه لا يمنع وجوده
الثاني لذاته ولا للوازنه والآن لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل
المستعانت لان مقتضى ذات الشئ اولازمه لا يختلف بحسب الازمنة
واذا لم يمنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل
العود لكونه وجودا حاصل بعد طريان العدم اخضع من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص لا من امتناع الاخص امتناع
الاعم فجاز ان يمنع وجوده بعده اما لذاته اولازمه وان لا يمنع وجوده
المطلق قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء
واعادة بحسب حقيقة وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهية
وهو الزمان وكذلك الاجداد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة بحسب
حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان
فالوجود ان اى ابتداء والمعاد يتل زمان امكانا وجوبا وامتناعا
وكذا الالهي وان لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشهر اكابر
في هذه الامور المستندة الى ذاتها ولو جونا كون الشئ الواحد ممكن
في زمان كزمان الابداء ومنتهى في زمان آخر كزمان الاعادة وعلقت

وعلقت لذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخضع من الوجود
المطلق ومغادر للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة وقلنا
فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع الوجود المطلق ولا امتناع
الوجود الاول لجواز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي
لجواز ان يكون ذلك الاخص متمنعا والمطلق او الموجود في زمان آخر جازيا
وفي هذا اللازم مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان شئ الواحد يستحيل
ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان
اقتضاها لذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وايضا فيه
اغتناب المحاولات عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع ويمكن في
جواز اعادة المعدوم بعينه ان يقال الاعادة امر من الابداء
ذلك المعدوم مستفاد بالوجود الاول الذي كان متصفا به ملكة الانصاف
بالوجود فيقبل الوجود اسبح كذا في شرح المواقف **قوله** ذهب البعض
قيل يلزمهم ان يقولوا بالعدم جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف
لفظ امر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السماوات والارض
الا من حيث الله وفيه نظر لجواز ان يكون بعد زمان ممتد لا عقيب النفي في
الصور فلا يخالف القول بالعدم الكل مما سوى الله تعالى لفظ امر القول
القول الشريف **قوله** واجيب اه قيل لكن بقي الكلام في اجواب العدة
التي لم يترك منها جسم ولم يقع عليها تفرين اصل التام الا ان
يقال ليس في العالم جوهر لم يترك منه جسم انتهى قال في شرح المواقف
هل يعدم الله الاجزاء البديهة ثم يعيد با او يفرقها ويعيد فيها التاليف
الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفي ولا اثباتا لعدم الدليل على
شئ من الطرفين وما يتجرب به على العدم من قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه
ضعيف في الدلالة عليه فان التفرين هلاك كالاعدم فان هلك كل شئ
خوجه عن صفاته المطلوبة منه وزال التاليف الذي به يصلح الاجزاء
لافعالها ويتم منها غيرها عن الشئ خوجه عن صفاته المطلوبة منه فيكون

بالكافة ومثلها يستحق فناء فلو لم يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها
فان على الاعداء نصيبا فان قيل اه اقول است راو لا الى الدليل
الذي استدل اليه المنكرون للحشر من الدليل المذكور في الشرح وثانيا
الى انه احتمال بلا قطع بوقوعه بل لا ظن به فلا يصح لان يكون دليلا
على نفى الحشر فلا يتصور ارجاء المعارضته به اصل قال بعض الافاضل
فيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في
حقيقته يقبضها الملك باذن الله تعالى عند حضور الموت فلا
يتعلق بها الاكل ولا الخلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات
واجوب اقول فيه انه مجرد احتمال لم يقيم عليه دليل هو مخالف لقوله
تعالى قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اولا مرة
فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرميثة المخلوطة بالتراب انتهى
واقول بعد التمثل عن تلك المخالفة ان جواز لا يدفع الجواز كما اشار
اليه بقوله انه مجرد احتمال لم يقيم عليه دليل ولا شك ان كلام المحشور
بطريق النجوى لا القطع كما اشار اليه بقوله لعل او كيفية الجواز لانه
خصم استدلال على نفى الحشر قال في التعديل يكون احبا والمالكون بجميع
بكت لا يرد عليه اشكال المنكرين وهو ان كيفية جميع اجزائه الحاصلة
له في بعض اوقات حيوته لا يجمع اجزائه الحاصلة وقت الموت قال المنكر
للحشر ايضا لو حشر فاما لا لغرض وهو عيب لا يتصور في افعاله تعالى
واما لغرض اما لئلا الى الله تعالى وهو مشرعة عنه او الى العبد وهو
الايلام وانه مستف اجما عن العقل وبديهة العقل ايضا وذلك
لقبحه وعدم صلاحية الحكمة الالهية والعناية الالهية واما الالذاف وهو
وهو ايضا باطل لان الله اجسامانية لا حقيقة لها لانها انما هي دفع
الالم بالاستقرار وانه لو ترك على حاله لم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض
حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام او لا يلدغ ذلك الالم
ثانيا فيحصل له الله بعدة وهو لا يصح غرضا اذ لا معنى له لانه ليس

لانه ليس الا كان يمرض عبده ليدفعه عنه فيحصل له الله بعدة
عدم المرض اجواب مختار انه لا لغرض وحكاية البعث والقيع العقلي
قد مر جوابه ولا سلم ان الغرض هو اما الايلام او الالذاف وعلق فيه
غرضا آخر لا يعلم سلم ان الغرض منحصرا فيهما لكن لا سلم ان الله
الحسماينة لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته ان في دفع الالم لانه
انها ليست الا دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك
الله امر اخر يحصل مع دفع الالم نارة ودوثة اخرى والدوران
وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرنا سلمنا ذلك في الله
الديونية فلم قلتم ان القذات الجسمانية الاخرية دفع الالم ايضا
ولم لا يجوز ان يكون القذات الاخرية حيث بهت للديونية صورة
ومخالفة لها حقيقة فلو كانت حقيقة هذه الديونية دفع الالم كما اذنتهم و
حقيقة تلك الاخرية امر اخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء
في القذات الاخرية حتى تدرك بهما حقيقةهما كما ادركت حقيقة
الديونية بهما على زعمكم اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة المعاد
لا تزيد على خمسة الاول بثبوت المعاد الحشائي فقط وهو قول اكثر
المشككين الثاني للنفوس الناطقة والثاني بثبوت المعاد الروحاني
فقط وهو قول الفكرفة الالهيين والثالث بثبوتهما معا وهو قول
كثير من المحققين كالجليبي والغزالي والراغب والابن ربيع الدبوسي وغيرهم
من قدام المعتزلة وجهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية
فالهم قالوا لان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف و
الطبع والعاصي والمثاب والمعاقب واليدن يجري منها مجرى
الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر
المخلوق خلق لكل واحد من الارواح بدنا تتعلق به وتنصرف فيه
كما كان في الدنيا وفيه تماثل لانه لا يدل على ثبوت المعاد الروحاني نظائرا
والرابع عدم ثبوتها وهو قول القدماء من الفكرفة الطبيعيين والخامس

التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس واتباعه قال
القائلون بالمعاد الروحاني فقط النفس الناطقة لا تقبل القضا بل
اي باقية بعد المفارقة عن البدن فهي حال كونها في البدن اما جاهلة
واما عالمة واما جاهلة فتا لم بعد المفارقة ابد الكافر عندنا الشعور
ونقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله واما العالمة فاما ان يكون
لها هيئات روحية اكتسبها بجلالة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضا للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك
الهيئات حاصلة لها تاملت بها ما دامت تلك الهيئات باقية
فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه
لانها انما حصلت لها لتكون الى البدن وجرتها مجتهدا للبدن وذلك
مما ينسب بطول البهيمية ويزول بالتدريج فيقطع عقوبتها بها كالمؤمن
الفاسق على رايه وان لم يكن تلك الهيئات للنفس بل كانت كالملة
برية عن الهيئات الروحية التذات بوجدان ذاتها كذلك ابد استجابة
بادراك كمالها باقيا سرمد كالمؤمن المتقي عندنا واما النفس الناطقة
التي غلبت عليها سيطرة الصدر وقلته الاهتمام بامور الدنيا فلا
عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاذ اشياءها اليها كغير
المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم من الفلاسفة وهم اهل
التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها
الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت
طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس والسموات
الناقص التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان
الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فينما هو كمالها
من علومها واحكامها فيبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى
هذا الانتقال تناسخا وقيل ربما نزلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من
البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد

الاسد للشيخ والارنب للحيوان ويسمى مسخا وقيل ربما نزلت الى
الجسمان النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجحادية كالعدا واللبس
ويسمى فسخا وقالوا هذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات
واليها الاشارة بما ورد من الدرجات في جهنم هذا في التنازلات واما
المتصاعدة من مراتبها الى ما هو اكل منها فقد تخلص من الابدان
كلها لصيرورتها كالملة في جميع صفاتها كما قد تعلق ببعض
الاجرام السماوية لبقا حاجتها الى الاستكمال وهذه كلها باطلة عند
اهل الحق كذا في شرح المواقف **قوله** وفيه كذا يعني انما لا نسلم لزوم
تعذيب الزائد من كون ذلك بضم زائد لان العذاب للروح المتعلق
به لانه هو المدرك للذة والالم سواء كان جسما لطيفا ساريا فيه هو
مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا وهو مذهب المحققين وغير ذلك
ولا يبعد ان يقال ان الضمير في راجع الى البدن لا الى الزائد فالمعنى
ان العذاب للروح المتعلق بالبدن ويجوز ان لا يكون للروح متعلق
ويمكن اجواب عنه بعد تسليم كون التعذيب للاجزاء بانه يجوز ان يحفظ
انفس تلك الاجزاء الزائدة عن الالم والعذاب فيقال في العرف
وجع راسه ولا يقال فيه وجع روح راسه فالظن ان العذاب للبدن
والروح جميعا وقول المحشي مخالف للعرف فالظاهر هو الافتقار وانت
جنير بان البدن بمرحوم جواد لا يتصور تعذيبه وجرد مفارسته للبدن
لا توجب كونه متاثر بالالم والعذاب فان قلت في الفائدة في حشر
البدن فان المعتدب هو الروح قلت يجوز ان يكون البدن شرطا عاديا
لناثره بالعذاب ويؤيده تقييد الروح بالمتعلق به **قوله** حاصل اجواب اه
يعني حاصل اجواب المذكور في الشرح عن لزوم التناسخ الباطل عند اهل الحق
من حشر جسماني الثابت عندهم ان التناسخ الباطل يتم في النفس
من بدن مؤلف من اجزاء مخصوصة الى بدن آخر مؤلف من اجزاء
مخصوصة آخر وهو غير لازم من حشر جسماني لان المعبرة بين البدن

التدوين احدهما قبل كسرة واما فيهما ليست في اجزائهما لان اجزائهما متحدة
بل في هينتهما وتركيبهما من تلك الاجزاء التي كانت اجزاء اصلية لكل منهما
وانتقال النفس من بدن مؤلف من اجزاء الى بدن مؤلف من اجزاء البدن
الاول مغايرة له في الهيئة والتركيب ليس بمحال بل واقع فاللزام من الحشر
حكما في ليس بباطل والباطل ليس بل لازم منه فالجواب في الحقيقة منع
اللزوم على تقدير ومنع بطلان اللزوم على تقدير آخر **قوله** وقد يتوهم انه
يمكن ان يقال انه اراد منع التغاير بين البدنين من حيث المواد الاصلية
والعينية بينهما من حيث المواد الاصلية ايضا فيكون متعين ما ذكره المحشي
فلا بد عليه من شيء اصل **قوله** وانت جديره يعني ان ما يدعيه المعترض
من اتحاد اجزاء الجلبدين غير مسموعة لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلبدين
مغايرة لاجزاء الجلبدين الاول نقل عنه ولعل المدعى يبي دعواه على ان مغايرة
الاجزاء الثانية لاجزاء الاولى ليس لزم التعذيب بل معصية وقد عرفت
جوابه انتهى اي فيما سبق من قوله ان العذاب للروح المتعلق به فلا يخفى
عليك ان منع الاتحاد وتجوز المغايرة انما هو باعتبار الاجزاء الزائدة
الفاضلة لا باعتبار الاجزاء الاصلية فلا يتوهم ان هذا يستلزم العدول
عن الحق والقول بالتساخ الباطل والتناقض بين كلاميه ولا بد من
عليك ان المعترض اراد باتحاد اجزاء الجلبدين اتحاد اجزائهما الاصلية
لا اتحاد اجزائهما مطلق فلا بد عليه ما ذكره المحشي **قوله** والاصح انه غير
يعني انه يدعيه انه رجوع عن الاصح فان الاصح ان الكون غير كحوض
المحكوم عليه ههنا بانه حق سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما
في رواية اخرى فان الكون في الجنة وكحوض المصمود في الموقف على ما روي
من ان الصحابة رعدوا ان صدقوا عليهم جميعا قالوا يا رسول الله اين
نطلبك قال عليه السلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم
تجدوا فعلى كحوض فانه يدل على وقوع كحوض في الموقف قال بعض المفتين
روى ان الكون كحوض على ظهر الملك باق في حيث باق النبي عليه السلام فاذا

فاذا كان الموقف باق في الموقف فاذا كان في الجنة باق في الجنة
فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا فلا رجوع عن الاصح
ويجوز ان يكون له طعامه اشار به الى دفع ما يتوهم من ان هذا الحديث الشريف
يدل على عدم الشرب منه اصل بعد الشرب الواحد منه لان الشرب
انما يكون لدفع الظما والعطش وهو مشف داخما من شرب مرة
واحدة وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني في غير معلوم ولو سلم انه
واقع فيجوز ان يكون له طعامه لذيق ايضا فيكون الشرب الثاني للتذوق
بركبه وطعمه لا لدفع الظما والعطش **قوله** ويجوز ان لا يشرب اه اشار به
ايضا الى دفع ما يتوهم من ان اشار به منه لا بدخل النار البتة او لا بدخل
بالظما البتة وان دخل النار مع ان الاحاديث دالة على ان كل واحد
من المسلمين يشرب منه ومنهم من يدخل النار وان الظما لازم في
بالنار وحاصل الدفع على الاول منع بطلانه ودلالة الاحاديث على ذلك
اذ يجوز ان لا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار ولا يخفى عليك
ان الظاهر من الاحاديث الشرعية ان يشرب منه كل واحد من المسلمين
وان يشرب منه البعض بعد الخروج عن النار فهذا الجواب ليس بشيء
فالجواب في الجواب عنه ان يقال انه يجوز ان يشرب منه البعض الذي
قد دخل النار ثم يخرج عنها بعد النجاة عنها ولا دالة في الاتحاد
على ان كل مسلم يشرب منه قبل دخول النار ثم يدخل البعض النار وحاشا
الدفع على الثاني تسليم عدم العذاب بالظما في النار ومنع لزوم
الظما للاجزاء بالنار اذ يجوز ان لا يعذب من شرب منه في النار
بالظما وان كان على خلاف العادة بل بغير ذلك **قوله** والمشهوره
اشار به اولها الى التعارض بين المشهوره وهذه الرواية وثانها الى
انه ليس بتحقيق بينهما بوجهين نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين
كحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اوله في كحوض
ثم في الميزان ثم في الصراط وبان يطلب في الصراط ثم في الميزان

ثم في كحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني إثارة الى ان الصراط
 اقوى المظان فان الاحتياج اليه عليه السلام في الصراط اكثر فالطلب فيه
 اولاً **اجد قوله** والقول بان تلك الجنة اه يعني قيل ان تلك الجنة
 كانت بستاناً في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية في العراق او
 كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى استخافا لآدم عليه السلام
 فعلى هذا لا يكون قصته آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة
 حجة مثبتة للمطلب ولا يخفى عليك ان هذا القول باطل لانه
 مخالف لاجماع المسلمين على ان تلك الجنة هي دار الآخرة **قوله** وقد
 يتوهم اه يعني ان بعض الناس يبطل هذا القول مسنداً لقوله تعالى
 قلنا اهبطوا منها وقال في وجبه الاستدلال به ان الهبوط انتقال من
 المكان العالي الى المكان السافل وهذا لا يتصور من بستان الدنيا بل
 من الجنة التي هي دار الآخرة ولا يخفى عليك انه لا يمكن ان يكون
 ذلك البستان على موضع مرتفع كقلعة لجبل فيصير ذلك الانتقال
 من بستان الدنيا فلا يكون قوله تعالى قلنا اهبطوا منها دليل على انه
 يبطل ذلك القول فان قيل اراد ذلك البعض ان المراد من الهبوط
 ههنا انتقال من المكان العالي الى المكان السافل بحسب الرتبة فهو
 لا يتصور الا من الجنة التي هي دار الآخرة قلنا يجوز ذلك في بعض
 مواضع الدنيا بالنسبة الى البعض الآخر منها فلا يكون دليل على بطلان
 القول بهذه الوجوه ايضا فالمعنى تخلقها **قوله** اي تخلقها لاجلهم يعني
 انهم قالوا في توجيها لمعارضته بهذه الآية ان الجبل ههنا تام بمعنى
 الخلق والادام لام الاجل فالمعنى تخلقها في المستقبل لاجل الذين
 لا يريدون علواً في الارض ولا فداً انهم لم يكون موجوداً **لأن قوله**
 فان قلت اه يعني ان لاهل الحق ان يقولوا ان المعارضة بها انما
 تكون نامة لو كان المعنى كما زعمتم وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المعنى
 هكذا يجعلها كائنة لاهم في المستقبل بان يكون الجبل متعدياً الى مقبلي

الى مقبولين ويكون قوله تعالى الذين يفعلون ثانياً لانه لا يدل
 على عدم حصول الجنة الآن بل يدل على عدم حصول جعلها كائنة لاهم الآن
 فقط فلا يحصل المعارضة بها **قوله** قلت يمكن اه يعني
 انه لا شك في قوة هذا المنع من طرف اهل الحق الا انه يمكن دفعه من
 طرف الخصم بان يقال المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد يمكن ان
 فيها سوا حصل له التمكن فيها اولاً فالمعنى تمكنهم في المستقبل
 من التمكن فيها وهذا المعنى الاستقبالي لازم لوجود الجنة فلا بد ان
 تكون موجودة في المستقبل ايضا اذ لو كانت موجودة الآن يلزم
 وجود الملزوم بدون اللازم وهو باطل فلا يتصور هذا المعنى على
 تقدير ان يكون الجنة موجودة الآن فيتم المعارضة بها سلمة
 عن هذا المنع فيه ان اعطاء القدرة في المستقبل على التمكن فيها
 لا ينافي في وجود الجنة الآن وهو ظاهر فهذا المعنى ليس يلزم لوجود
 الجنة فيجوز على تقدير ان يكون الجنة موجودة الآن فلا يتم المعارضة
 بها **قوله** واما الحمل اه يعني ان الحمل على التمكن بالفعل وان لم يكن
 لازماً لوجود الجنة لكنه عدول عن الظاهر فلا يجوز حتى لا يتم المعارضة
 بها بالنظر الى هذا الحمل وفيه شيء فتأمل في الاستخراج **قوله**
 ويرد عليه هذا اه يعني ان المراد بالشئ في قوله تعالى كل شئ هالك
 الا وجهه هو الموجود مطلقاً سواء كان موجوداً قبل نزول هذا
 القول او بعده او معه وسواء كان موجوداً في الدنيا او في الآخرة
 لا الموجود حين نزوله فقط وكذا الامر في الشئ في قوله تعالى
 خالق كل شئ وفي قوله تعالى وهو بكل شئ عليم وقوله تعالى
 كل شئ عاقر لكل موجود غيره تعالى وصفاته الذائبة
 فيه وعليهم ان وليكم يدك على خلاف مدعاكم ايضا لان
 الجنة لو كانت مخلوقة في يوم القيمة لكانت دائمة لقوله
 تعالى اكملها اداكم مع غايها دائمة لقوله تعالى

من التمكن

لقول تعالى كل شيء بالكل الا وجهه فما هو جوا بكلمة لهو
جواب لا يقال من طرهم الله اذ بالشيء ههنا كل الموجود
في الدنيا فقط لانها دار الفناء قلنا هذا تخصيص
بالقرينة الخارجية فيجوز تخصيصه من طرفها كقول تعالى
الكلاد اكلهم بغية الجنة **والنار قوله** ولكل الى اخره
حاصله انه يجوز ان يراد بدوام الكلا دوامه الحقيقي
الذي لا يطرأ عليه العدم اصل لكن بالنوع بمعنى كل شخص
يعدم بعد وجوده مثله بدله لا يخفى عليك ان هذا الجواب
ينتهي على ما ذهب اليه كثر من اهل الحق من ان الجنة والنار
لا يطرأ عليهما عدم اصل اذ لا يتصور عدم القطع **المراد**
النوع على تقدير ان يطرأ عليهما العدم ولو لم يطرأ
المحمد على اتمام تاليف هذا الكتاب بعون
الملك الرؤف الوهاب والصلوة
والسلام على خير من نطق بالقصوب
وعلى آله واصحابه اجمعين
وخير الاصحاب